Specielle Einleitung

in

die kanonischen Bücher

des

Alten Testaments

von

J. J. Stähelin,

Theologiae Doctor und Professor in Basel.

Elberfeld.

Verlag von R. L. Friderichs.

1862.

Register.

§. 1.

Die Einleitung in das Alte Testament ist die Litteraturgeschichte desselben. Das A. T. ist die Sammlung der von den Juden für *heilig* gehaltenen Schriften, welche sie als die Quelle ihrer Religion ansahen, weil sie sie unter besonderm göttlichen Einfluss geschrieben glaubten; denn nicht Jedermann, sagt Josephus cont. Apion. I, 7, sei es erlaubt gewesen, Bücher zu schreiben, sondern nur den Propheten, welche die Kenntniss des Alterthums durch göttliche Eingebung erlangten, und die Begebenheiten ihrer Zeit treu wiedergaben. Wenn schon aus dieser Stelle hervorgeht, dass ein Prophet nach dem Glauben des Josephus unter bestimmter Einwirkung des göttlichen *Geistes stand*, so noch vielmehr aus der Art, wie er Ant. IV, 6. 5 von Bileam redet; derselbe habe vom Geiste Gottes getrieben wider seinen Willen das sagen müssen, was eben Gott ihn sagen lassen wollte. Auf dieselbe Weise redet auch Philo von den Propheten; sie sind Dolmetscher Gottes, der sich ihrer Organe zur Verkündigung seines Willens bedient, de Monarch. I, pag. 820., so dass ein Prophet nichts von sich selber redet, sondern nur was ein andrer ihm vorsagt, quis rerum divin. haeres. pag. 517, mit welchen Aussprüchen auch die von Dähne, alexand. Religionsphil. I. pag. 59 gesammelten zu vergleichen sind.

Den Namen testamentum erhielten diese Schriften desswegen, weil in ihnen öfters von einem Bunde בְּרִית Gottes mit Israel die Rede ist, vermöge dessen Israel in bürgerlicher und kirchlicher Beziehung Gottes eigenthümliches Volk sein sollte, an dem er sich so verherrlichen wolle, dass auch andre Völker sich diesem Gottesstaate anschliessen. Das Wort בְּרִית gab die alte griechische Uebersetzung wieder durch *διαθήκη,* was in die Sprache des neuen Testaments überging. Dafür gebraucht die alte lateinische Uebersetzung das

Wort testamentum, das auch die neuern Sprachen sich aneigneten, in welchen Testament Name der Sammlung von Schriften wurde, welche das testamentum oder den Bund Gottes erzählen, und die nach Matth. XXVI, 28 in zwei Theile, das alte und das neue Testament zerfällt, welch ersteres wir nun betrachten wollen. Die Einleitung in das A. T. soll als Litteraturgeschichte desselben uns mit den in ihm enthaltenen Schriften näher bekannt machen, und da wir es hier mit einer Sammlung zu thun haben, auch versuchen, die Zeit dieses Abschlusses zu bestimmen. Indessen haben wir bei der Litteraturgeschichte des A. T. nicht nur das ihr mit andern Litteraturgeschichten gemeinsame wissenschaftliche, sondern auch ein theologisches oder religiöses Interesse zu wahren; denn da der Heiland und seine Jünger sich so oft auf das A. T. beziehen und der Heiland in demselben Hinweisung auf sein Thun und Wirken und das von ihm beabsichtigte Reich Gottes findet und seine Lehre nur als weitere Ausbildung und Erfüllung des dort Angedeuteten ansieht, so haben wir in der Einleitung ins A. T. auch nachzuweisen, wie das A. T. die Erscheinung des Heilandes vorbereiten konnte.

Dieses theologischen Interesses wegen hat das genaue Verständniss der alttestamentlichen Schriften für uns die höchste Wichtigkeit und darum berücksichtigt die Einleitung in dieselben auch alles, was dazu führen kann, und weil wir, was sonst bei alten Schriften selten, von den alttestamentlichen Büchern Uebersetzungen besitzen, die aus der Zeit der noch lebenden oder kurz vorher ausgestorbenen Ursprache derselben herrühren, so werden gewöhnlich auch Nachrichten über diese Uebersetzungen in die Litteraturgeschichte der Bücher des A. T. aufgenommen, was auch wir in einem zweiten Theile unsrer Einleitung zu thun beabsichtigen und damit verbinden, was sonst gewöhnlich in dem Theile der Einleitung, der, weil er sich nicht auf einzelne Bücher bezieht, die „allgemeine“ heisst, behandelt wird, werden hierüber jedoch nur kurz sein, weil die meisten Einleitungen das hieher Gehörige ausführlich geben; nur in der „speciellen“ Einleitung, die uns mit den einzelnen Schriften des A. T. näher bekannt macht, wolleu wir ausführlicher sein und sie der allgemeinen vorangehen lassen.

§. 2.

Die Sammlung der Schriften des A. T. heisst bei den Juden כְּתָב, chald. כְּתָבָא, ἡ γραφή 2. Petri I, 20; αἱ γραφαί Matth. XXII, 29, כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ oder סִפְרֵי הַקֹּדֶשׁ, γραφαὶ ἅγιαι Röm. I, 2, oder auch nur kurz von der ersten in ihr enthaltenen Schrift הַתּוֹרָה, ὁ νόμος Joh. X, 35, woselbst der Heiland, Ps. LXXXII, 6 anführend, sagt, es stehe „im Gesetze“ und Joh. XII, 34, wo sich Beziehung auf Ps. CX findet, und aus Nehemia VIII, 8 floss für das A. T. die Benennung הַמִּקְרָא, das Lesebuch, welche dem arabischen „Koran“ entspricht.

Ueber die Zahl der für heilig gehaltenen Schriften giebt uns Joseph. cont. Apion. I, 8 die älteste Nachricht, indem er sagt, die Juden hätten 22 mit Recht für heilig angesehene Bücher. Von diesen rühren 5 von Moses her, die theils Gesetze enthalten, theils die Geschichte von Anfang der Menschheit bis zu seinem Tod erzählen. Nach Moses aber hätten Propheten die Geschichten oder Begebenheiten ihrer Zeiten in 13 Büchern dargestellt bis auf Artaxerxes, der nach Xerxes regierte, die 4 übrigen aber enthalten Lieder zum Lobe Gottes und Lebensregeln für die Menschen. Die 13 Schriften der Propheten sind so zu zählen: 1) Josua, 2) Richter und Ruth, 3) die Bücher Samuels, 4) die Bücher der Könige, 5) die Bücher der Chronik, 6) Esra und Nehemia, 7) Esther, 8—11) die 4 grossen Propheten, 12) die 12 kleinen Propheten, die immer als ein Buch gezählt werden, 13) Hiob. Von diesen Schriften wurde geglaubt, sie seien von Propheten geschrieben, wie denn Sirach 46, 1 Josua als Nachfolger Mosis im Prophetenamt bezeichnet. Die 4 übrigen Bücher sind das Buch der Psalmen und die 3 salomonischen Schriften: die Sprüche, das hohe Lied und der Prediger. Gerade so viele alttestamentliche Bücher zählt auch Melito, Bischof von Sardes, um das Jahr 170 p. Chr., bei Euseb. K. G. IV, 26, nur dass er Ruth als besonderes Buch aufführt und Esther nicht nennt, welche Schriften er nach Eichhorn: Einleitung ins A. T. I. §. 52 mit Esra zu einem Werke verband, und mit Melito harmonirt Origenes, geb. 185 p. Chr. bei Euseb. K. G. VI, 25, nur dass dort die 12 kleinen Propheten nicht erwähnt sind, die sich jedoch in Rufins' lat. Uebersetzung finden, und im Prologe des Hilarius zur Erklärung der Psalmen, der

in diesem Abschnitte genau Origenes folgt, so dass mit Recht anzunehmen ist, die Erwähnung der 12 kleinen Propheten sei nur durch die Nachlässigkeit der Abschreiber ausgefallen. Nach der eben angeführten Stelle des Origenes theilten die Juden ihre heiligen Schriften in 22 Bücher, nach der Zahl der Buchstaben ihres Alphabets. Später schoben die Juden noch 2 Jod in ihr Alphabet ein, um den Namen Jehova mit 3 Jod schreiben zu können und so zählen Talmud und die spätern Juden 24 Bücher und daher heisst das A. T. bei den Rabbinen oft „die 24 Bücher," עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה, und schon Hieronymus geb. 331 p. Ch. kennt beiderlei Eintheilungsweisen, welch letztere dadurch bewirkt wurde, dass man Ruth vom Buche der Richter und die Klaglieder von den Weissagungen des Jeremia lostrennte und als besondere Bücher aufzählte. Ja Epiphanius Haeres. I, 6 pag. 18. 19 und de ponder. et mens. 3. 4, sowie Hieronymus im prologus galeatus kennen eine Eintheilung des A. T. in 27 Bücher, weil 5 Buchstaben ל, מ, נ, פ, צ eine doppelte Form haben, zu welchem Zweck die Bücher Samuel, Könige und Chronik in je 2 getheilt wurden. Indessen sind diese Arten von Eintheilungen nur Nachahmung der Homerischen Gedichte und darum auch ganz unwesentlich.

Wichtig ist dagegen die Eintheilung des A. T. in die 3 grossen Theile, die wir bei Hieronymus im Prol. gal. und im Talmud Baba Bathra fol. 13. 14 finden, nämlich in 1) die תּוֹרָה, *ὁ νόμος,* die 5 Bücher Mosis, 2) die נְבִיאִים, *οἱ προφῆται,* die Bücher Josua, Richter, Samuel, Könige, Jesajas, Jeremias, Ezechiel und die 12 kleinen Propheten, welche wieder in 2 Theile zerfallen, die רִאשׁוֹנִים, die historischen Schriften und die אַחֲרוֹנִים, die eigentlichen, auch von uns so genannten Propheten und 3) die כְּתוּבִים, von Hieronymus mit Hagiographa übersetzt, welcher Theil nach dem Talmud die Bücher Ruth, die Psalmen, Hiob, Sprüche, Prediger, das hohe Lied, die Klaglieder, Daniel, Esther, Esra und die Chronik umfasst, welche Anordnung des Talmud jedoch nicht allgemein galt, so dass, wie wir aus Hieronymus sehen, Ruth und die Klaglieder auch den Propheten beigezählt werden. Man hat diese 3 Theile schon bei Joseph. cont. Apion. I, 8 finden wollen, indess darum mit Unrecht, weil Josephus in dieser Stelle die alttestamentlichen Schriften rein nach

ihrem Inhalte eintheilt. Dasselbe glaube ich von Philo, de vita contempl. II. pag. 475 ed. Mangey, behaupten zu müssen, der ganz ähnlich, wie Josephus, den Inhalt des Kanons der Therapeuten angiebt, als bestehend aus „Gesetzen," „durch Propheten geweissagten Hymnen und Anderm, wodurch Erkenntniss und Frömmigkeit befördert wird." Ja es frägt sich, ob nicht auch noch Luc. XXIV, 14 nach dem Inhalt eingetheilt ist, besonders wenn man mit Hävernick Einleitung I, 1 pag. 88, ψαλμοί mit den ὕμνοις des Josephus und Philo gleichbedeutend fasst. Mit mehr Wahrscheinlichkeit fand man jene 3 Theile im Prologe des Enkels des Siraciden, der vom „Gesetze" und „den Propheten oder Weissagungen" und „den übrigen" oder den „andern vaterländischen Büchern" oder den „auf Gesetz und Propheten folgenden Schriftstellern" redet. Doch lässt sich einwenden, dass wenn diese als eine bestimmte Classe dem Gesetz und den Propheten entgegengesetzt worden wären, sie wohl auch einen bestimmten Namen erhalten hätten oder doch mindestens ἅγια heissen würden, wie richtig Dillmann Jahrb. für deutsche Theol. III. Bd. pag. 478 bemerkt. Da aber der Prolog noch keinen eigenen Namen für diese Bücher hat, so können sie auch den beiden ersten Theilen noch nicht entgegengesetzt sein und so kann hier sehr wohl nur auf Bücher verwiesen werden, die einen von den beiden ersten Classen verschiedenen Inhalt haben. Auf keinen Fall sagt aber diese Stelle, dass die Sammlung der alttestamentlichen Schriften damals schon geschlossen gewesen. Sicher also treffen wir diese dreifache Theilungsweise und den bestimmten Namen jedes Theiles erst bei Hieronymus und den talmudischen Schriften, denn wenn der Ausdruck ἁγιόγραφα auch schon bei Epiphanius sich findet, so bezeichnet er bei ihm die historisch-prophetischen Schriften des A. T.

Allerdings hatte diese Eintheilung zunächst ihren Grund in dem verschiedenen Inhalte der 3 Theile. Es ist leicht zu begreifen, wie man die Thora für sich als ein Ganzes betrachten konnte, wie man dazu kam, die historischen Bücher Josua, Richter, Ruth, Samuel und Könige, die nach jüdischem Glauben von Propheten geschrieben wurden, mit den Weissagungen der Propheten zu verbinden und wieder als einen besondern Theil anzusehen, und ebenso dass man

als dritten Theil Hiob, die Psalmen und die salomonischen Schriften zusammenstellte, aber schwer ist zu sagen, warum Daniel, Esther, Esra und Nehemia und Chronik, nach einigen auch Ruth und die Klaglieder zum 3. Theil gerechnet wurden. Die Rabbinen des Mittelalters, Kimchi, Abarbanel, Maimonides fanden den Grund in einem verschiedenen Grade der Theopneustie. Gott belehrte den Moses, mit ihm redend von Mund zu Mund, Num. XII., die Propheten schrieben בְּרוּחַ הַנְּבוּאָה und erhielten den Inhalt ihrer Weissagungen in Träumen oder in Visionen, die כְּתוּבִים hingegen wurden nur בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ geschrieben. Aber diesen Unterschied kennt weder Philo, noch Josephus, noch das N. T., noch der Talmud, verfasste doch nach talmudischen Stellen Moses das Buch Hiob, Samuel das Buch Ruth, und die Klaglieder rühren ja von Jeremia her, und somit streitet wenigstens der Glaube der ältern Zeit entschieden mit dieser Distinction. Ebensowenig genügt die Ansicht Hävernick's Einl. I, 1 pag. 57 2. Edit., die Propheten seien von נְבִיאִים geschrieben, d. h. von Männern, die jedem irdischen Berufe entsagend allein dem Amte, ausserordentliche Botschafter Gottes an Israel zu sein, lebten, die כְּתוּבִים dagegen von רֹאִים oder חֹזִים d. h. von Männern, die in ihrem gewohnten Wirkungskreise bleibend, ohne ein prophetisches Amt zu haben, weissagten. Dabei wird der von Witsius Miscell. sacra I. pag. 15 erfundene Unterschied zwischen donum und munus propheticum geltend gemacht, den aber die Bibel nicht kennt und den Witsius selbst kaum in diesem Sinn annimmt, da er mehr nur zwischen ruhiger, bleibender Prophetie und augenblicklicher Begeisterung zu unterscheiden scheint. Schon dass ein נָבִיא jedem irdischen Berufe entsagt habe, ist historisch unrichtig, wie sich an zwei Beispielen evident nachweisen lässt. Samuel heisst 2. Chron. 35, 18 נָבִיא, blieb aber doch in seinem Wirkungskreise und war Richter in Israel und leitete die politischen Angelegenheiten der Nation; und Amos war und blieb ein Viehhirte, will nicht נָבִיא sein, lässt sich VII, 12 den Namen חֹזֶה gefallen, scheint mehr nur von augenblicklicher Begeisterung getrieben im Zehnstämmereich geweissagt zu haben und steht doch unter den Propheten! Vergl. auch Knobel, der Prophetismus I. pag. 44. Wenn Hävernick seine Ansicht zu rechtfertigen

sich besonders auf den Sprachgebrauch der Chronik beruft, die Prophet נָבִיא, und Seher חֹזֶה genau unterscheide, so streitet dagegen nicht nur, dass Samuel 1. Chr. IX, 22 und XXVI, 28 רֹאֶה und 2. Chr. XXXV, 18 נָבִיא genannt wird, sondern auch 1. Chr. XXI, 9 mit 2. Sam. XXIV, 11 verglichen, wo der Sinn nur der sein kann, Gad sei der Prophet gewesen, den David öfters befragt habe, was die Chron. abgekürzt mit Auslassung des Wortes Prophet wiedergiebt, aber darum durchaus keinen Gegensatz zwischen נָבִיא und חֹזֶה feststellen will. Ferner ist zu bemerken, dass 2. Chron. XII, 15 und XIII, 22 nach allgemeiner Annahme von demselben Iddo die Rede, und derselbe in der ersten Stelle חֹזֶה, in der zweiten נָבִיא genannt wird, und mir ist gewiss, dass wir 2. Chron. XXXIII, 18 חֹזִים gleich נְבִיאִים zu fassen haben, und ihre Worte sind dieselben, die 2. Kön. XXI, 10 Jehova durch seine Knechte, die Propheten, aussprechen liess. Den von Keil Einl. pag. 365. 547. 548 1. Edit. pag. 483 ff. 2. Edit. angegebenen Grund der Trennung der Hagiographen von den Propheten, dass in jenen mehr die Subjectivität der Verfasser als in diesen hervortrete, passt nur auf eine Anzahl von Psalmen, etwa die salomonischen Schriften und den Hiob, aber Daniel ist ganz objectiv, seine Aussagen über die Ausbreitung des Reiches Gottes und die Zukunft Israels stimmen mit den Aussprüchen der Propheten, und dass Einzelnes aus seinem Leben berichtet wird, hat seine Analogie bei Jonas, und die Chronik zeigt die Führungen Gottes mit Israel und die je nach seinem Verhalten gegen Gott wechselnden Schicksale dieses Volkes, wie die Bücher der Könige, nur dass diese Segen und Fluch durch Generationen hindurch wirksam sein lassen, während nach der Chronik jeder selbst den Lohn seiner Thaten erntet.

Die Frage, wie es komme, dass Daniel, Esther, Esra und Nehemia, Chronik, nach Einigen auch Ruth und die Klaglieder zu den Kethubim gerechnet worden, kann ihre Beantwortung nur in der Annahme finden, die Sammlung der heiligen Schriften des A. T. sei nie bestimmt abgeschlossen worden, sondern nach der Sammlung des grössten Theils dieser Schriften, die übrigens innerhalb des sächlichen Princips, auf dem die Sammlung beruht, doch ziemlich der chronologischen Ordnung folgt, seien später noch einige Schriften hinzuge-

kommen, welche man ohne Rücksicht auf Inhalt und Chronologie hinten anreihte. Es konnte dies um so leichter geschehen, da die nicht zu Gesetz und Propheten gehörigen Bücher: Hiob, Psalmen und die salomonischen Schriften, unter sich verschiedenen Inhalts, kein so abgeschlossenes Ganze, wie jene, bilden, und eben darum heisst auch dieser 3. Theil nur כְּתוּבִים. Dass man diesen Theil des Kanon mit einer bei jenen beiden nicht gestatteten Freiheit behandelte, erhellt auch daraus, dass, wie Hieronymus im Prol. gal. bemerkt, Einige Ruth und die Klaglieder zu den כְּתוּבִים rechneten, Andre nicht, dass mehrere Hagiographen in der griech. Uebersetzung grössere Zusätze erhielten, ja Esra sogar nur überarbeitet wurde, und dass noch Apocryphen dem Kanon angereiht wurden. Indessen ersehen wir aus den nachexilischen Schriften, dass zur Zeit ihrer Abfassung das grosse historische Werk von Anfang der Genesis bis zum Ende der Bücher der Könige bekannt war, und so auch viele selbst der spätern Psalmen, und namentlich zeigt Zach. VII. VIII., dass damals die Bücher der Propheten fleissig gelesen wurden, und so dürfen wir wohl behaupten, dass in dieser Zeit der grösste Theil der heiligen Schriften A. T. und vielleicht schon nach ihrer dreifachen Abtheilung als heilige Schriften angesehen wurden.

§. 3.

Das Gesagte führt uns darauf, die Aussagen der Juden über die Zeit der Sammlung ihrer heiligen Schriften anzugeben. Nach Joseph. cont. Apion. I, 8 wurden nur die bis auf Artaxerxes I. geschriebenen Bücher darum mit Recht als göttlich beglaubigte angesehen, weil nachher keine genaue Folge der Propheten mehr stattgefunden. Indessen widerstreitet Joseph. Ant. XI, 8. 2 selbst der eben aus cont. Apion. angeführten Stelle, indem er das Nehem. XIII, 28 Erzählte in die Zeit des Darius Codomannus versetzt, also auch später als Artaxerxes verfasste Schriften im Kanon annimmt. Mit jener Angabe des Joseph. stimmt auch der Talmud, Sanhedrin II, 21 Sotah 29, 2 und das Buch Cosri pag. 239 ed. Buxtorf; pag. 290 ed. Cassel. Alle diese Stellen sagen, mit den nachexilischen Propheten sei der Geist der Weissagung von Israel gewichen und diese drei hätten die neun

frühern kleinen Propheten desswegen aufgeschrieben, weil sie gewusst, dass mit ihnen die Weissagung in Israel erlösche. Indem diese Stellen darin harmoniren, dass keine Schrift, jünger als Artaxerxes, für heilig galt, behaupten sie doch nicht, dass der Kanon damals so geschlossen worden, dass kein später aufgefundenes Buch, das für ein aus der angegebenen Zeit stammendes angesehen wurde, mehr in denselben aufgenommen wurde. Wohl aber redet von einer in dieser Zeit veranstalteten Sammlung heiliger Schriften das 2. Buch der Makkabäer II, 13, eine wohl noch vor der Zerstörung Jerusalems geschriebene Schrift, deren Aussage Syncellus pag. 473 ed. Dindorf wiedergiebt. Diesen Stellen zufolge gründete Nehemia eine Bibliothek, in die er *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς τῶν βασιλέων περὶ ἀναθημάτων* sammelte. Also entweder die Bücher der Propheten nach ihren beiden Abtheilungen, oder doch die Bücher Samuels und der Könige, vielleicht die Chronik, etwa die Esra VI, 2 ff. VII, 11 enthaltenen Urkunden und die Psalmen. Aber auch diese Stelle sagt nicht, dass damals die sämmtlichen Kethubim gesammelt worden; denn wenn auch Luc. XXIV, 24 *ψαλμοὶ* Bezeichnung der Hagiographen sein kann, so doch schwerlich *τὰ τοῦ Δαυὶδ*, im Gegentheil liegt in diesen Worten eher, dass zu Nehemia's Zeit von den Kethubim nur die Psalmen in den Kanon aufgenommen wurden. Der Zeitangabe nach stimmt mit dieser Nachricht auch die Sage Esra XIV, Esra habe durch Inspiration die im Exil verloren gegangene alttestamentliche Litteratur wieder hergestellt, eine Sage, die schon die ältesten Kirchenväter kennen, Iren. adv. haer. III, 21 und bei Euseb. K. G. V, 8. Clemens von Alexandrien, Strom. I, 342. 392, Tertullian de cultu foemin. I, 3, denen dann die spätern, Chrysostomus und Theodoret, folgen, deren Aussagen schon Buxtorf, Tiberias pag. 7 ff. zusammengestellt hat. Aus allen diesen Stellen ist klar, dass nach allgemeiner jüdischer Annahme man nach der Rückkehr aus dem Exile sich mit der Sammlung der für heilig gehaltenen Schriften beschäftigte, keineswegs aber, dass um diese Zeit die Sammlung schon so geschlossen war, dass später nichts mehr hinzukommen konnte; denn alle diese Stellen reden überall nur von der Wiederherstellung des während des Exils Verlorengegangenen,

und die Inspiration glaubte man mit dieser Zeit erloschen, weil die historischen Schriften des A. T. nicht über sie hinausreichen.

Diesen Nachrichten gehen die von der grossen Synagoge כְּנֶסֶת הַגְּדֹלָה zur Seite, über welche Buxtorf l. l. pag. 88 ff. Aurivillius de synag. magna in seinen Dissertationen pag. 135 ff. und Eberhard Rau, diatribe de synag. magna 1736 zu vergleichen, und von der im babylonischen Talmud Pirke Aboth. I. Joma fol. 69, 2 und im Talmud von Jerusalem Megilla cap. 3 und fol. 74, 2 die Rede ist. Die grosse Synagoge ist den jüdischen Ueberlieferungen zufolge ein von Esra gestifteter Verein von 120 Männern, die nach dem Exile wenigstens die geistlichen Angelegenheiten der Nation leiteten und von einigen Gelehrten sogar mit dem Synedrium identificirt werden, was Andre bestreiten. Die Zahl 120 entstand nach Herzfeld Gesch. Isr. I. pag. 380 ff. aus der Zusammenzählung der Nehem. X, 2—28 angegebenen 84—85 Unterschriften, der VIII, 4. 7 genannten 27, und der 7 IX, 4. 5 erwähnten, denen man die 3 nachexilischen Propheten beigab, oder nach Heidenreich, Untersuchung: über die synag. magna Stud. u. Krit. 1853 I. Bd. pag. 99 aus der Zusammenzählung der Esra II, 2—59 angegebenen 102 Familienhäupter, den VIII, 9—15 erwähnten 15 und den 3 nachexilischen Propheten. Nach einer berühmten talmudischen Stelle Baba Bathra fol. 14 beschäftigte sich dieser Verein auch mit der Sammlung und Anordnung der alttestamentlichen Schriften und schrieb כָּתַב den Ezechiel, die 12 kleinen Propheten, den Daniel und das Buch Esther, wo כָּתַב keinen andern Sinn haben kann, als sie redigirten sie für den Zweck der Aufnahme in den Kanon, wie Hiskias und seine Freunde die Sprüche Salomo's und die Weissagungen des Jesajas. So treffen wir es auch bei den Arabern, dass öfter Spätere die Schriften und Sammlungen Früherer in eine gewisse Ordnung brachten und ihnen ihre heutige Form gaben, worüber Kremer's Vorrede zu Wakidi pag. 7 zu vergleichen und Ibn Batuta, voyages Paris 1853 pag. 10 u. 11. Einer der Letzten dieses Vereins oder unmittelbar auf ihn folgend war Simon der Gerechte. Wir kennen nach dem Exile zwei Hohepriester Namens Simon, deren beide Väter Onias hiessen und von denen nach Joseph. Ant. XII, 2. 5 Syncellus pag. 512 ed. Dind. der ältere wegen seiner Fröm-

migkeit gegen Gott und seiner wohlwollenden Gesinnung gegen die Menschen der Gerechte hiess. Die Dauer seiner Amtsthätigkeit, die Josephus nicht angiebt, betrug nach Syncellus 19 Jahre, nach Chronikon Paschale, das diesen Simon übrigens nicht den Gerechten nennt, nur 14 und nach Euseb. nur 9 Jahre und fällt circa 300—290 v. Chr. Aus Josephus wissen wir nichts weiter von ihm, nach talmudischer Sage, die Otho lexic. rabbin. pag. 696 giebt, war er der Hohepriester, der Alexander dem Grossen entgegenging, den aber Joseph. Jaddu nennt und unter seiner Amtsdauer soll sich, nach dem Talmud, auch manches Wunderbare ereignet haben, das aber natürlich Fabel ist. Der zweite Simon war Hoherpriester zur Zeit Antiochus des Grossen und verwaltete sein Amt von 217—195 v. Chr., doch stimmen Syncellus pag. 525 und Chronikon Paschale pag. 331 in Angabe der Zahl seiner Jahre nicht überein. Diesen nennt das breviarium Philonis, bei Herzfeld Gesch. Isr. I. pag. 369 den Gerechten und wir wissen von ihm aus Joseph. Ant. XII, 3. 6, dass er bei Antiochus sehr in Gunst stand, dieser aber den Juden viele Gunst erzeigte, Jerusalem, das viel gelitten, wieder herstellte (*ἀναλαβεῖν*) und namentlich die nöthigen Bauten zur Restauration des Tempels befahl, was zur Erläuterung von Sirach L, 1—4 dient; denn dass Simon dabei selbst thätig war, versteht sich von selbst. Sodann trat er den Anmassungen und dem griechischen Streben des Zollpächters Hyrcan kräftig entgegen, Joseph. Ant. XII, 4. 11 und suchte auf alle Weise zu verhindern, dass Ptolomaeus Philopator nach dem Siege bei Rafia das Heiligthum betrete, 3. Makk. II. Auch *darf hier* noch bemerkt werden, dass talmudische Sage den Onias, der den Tempel zu Leontopolis gründete, nach 153 v. Chr. als Sohn Simon's des Gerechten ausgiebt, was ebenfalls auf Simon II. hinweist, Otho lexic. rabbin. pag. 488. Diesen Simon II. sehen nun die gelehrtesten Juden unserer Zeit, Zunz Gottesdienstl. Vorträge pag. 36, Herzfeld Gesch. Isr. I. pag. 189 ff., Jost Gesch. des Judenth. I. pag. 95, sowie Delitzsch Gesch. der jüd. Poesie pag. 20, Comment. zu den Ps. II. pag. 379 als den Gerechten an, dessen nach Chron. Paschale und Ewald Sirach L. Erwähnung thut, und so wurde nach dieser Ansicht bis tief in die syrische Zeit hinein, bis nahe an die

Epoche der Makk. am Kanon gesammelt und derselbe nach 2. Makk. II, 14 noch in dieser wieder hergestellt, wo dann vielleicht wieder Neues hinzukam. Ueber einen Abschluss wissen wir aber nichts Gewisses, wie denn überhaupt die Geschichte der Juden von der Zeit an, in der uns die biblischen Nachrichten verlassen, bis auf die Periode der Makk. höchst dunkel ist. Ja bis in das zweite Jahrhundert p. Chr. haben die Rabbinen über die Kanonicität des Koheleth und des hohen Liedes gestritten, Del. Luth. Zeitschrift 1854 pag. 280, Grätz Gesch. der Juden 4. Bd. pag. 43.

In unserer Litteraturgeschichte werden wir mit Umgehung der jüdischen Eintheilung zuerst die historischen Bücher des A. T. betrachten, dann die prophetischen ihrem Alter nach, doch so, dass wir die prophetischen Schriften, deren Inhalt von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten herrührt, bei dem Propheten berücksichtigen, dem sie jetzt beigegeben sind, und endlich wenden wir uns zu den Büchern der Hagiographen, die man jetzt die poetischen zu nennen pflegt: Hiob, die Psalmen und die dem Salomo zugeschriebenen Schriften.

§. 4.

An der Spitze der historischen Schriften des A. T. steht die Thora, von der wir darum auch zuerst reden wollen. Die Thora, jetzt gewöhnlich die „Bücher Moses" genannt, wurde schon in alter, uns nicht mehr bekannter Zeit in 5 Bücher eingetheilt und heisst darum auch bei den Juden חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה, die 5 Fünftel des Gesetzes, bei den Griechen *ἡ πεντάτευχος*, scil. *βίβλος*, bei den Lateinern Pentateuchus, scil. liber. Jedes dieser 5 Bücher hat wieder seinen eigenen Namen, der bei den in Palaestina wohnenden Juden von seinen Anfangsworten herrührte. So heisst das erste Buch בְּרֵאשִׁית, das zweite וְאֵלֶּה שְׁמוֹת, das dritte וַיִּקְרָא, das vierte בַּמִּדְבָּר und das fünfte אֵלֶּה הַדְּבָרִים. Bei den seit den Ptolemäern in Aegypten und namentlich in Alexandrien wohnenden griechisch redenden Juden, für die schon früher eine griechische Uebersetzung entstand, wurde jedes Buch mehr nach seinem Inhalte oder doch einem Theile desselben benannt und somit hiess das erste Buch *γένεσις*, weil es die

Schöpfung erzählt, das zweite ἔξοδος, weil es den Auszug Israels aus Aegypten berichtet, das dritte λευιτικός, weil es Gesetze für die dem Stamme Levi angehörigen Priester enthält, das vierte ἀριθμοί, weil sich in ihm die Zählung des Volkes vorfindet, und das fünfte δευτερονόμιον, weil es als eine freie Wiederholung oder Recapitulation der frühern Gesetze galt. Diese Namen gingen auch ins Lateinische über, nur dass ἀριθμοί durch numeri übersetzt wurde. Dieselbe Sitte treffen wir, doch seltener, auch bei den spätern Juden, bei denen das erste Buch hin und wieder ספר יצירה Buch der Schöpfung genannt wird, oder ספר אברהם יצחק ויעקב, das zweite ספר נזיקים, Buch des Schadens, weil an einzelnen Stellen desselben vom Schadenersatze die Rede ist, das dritte תורת כהנים oder ת"קרבנות, Gesetz für die Priester oder die Opfer, das vierte פקודים, die Musterungen oder ספר המספרים, Buch der Zählungen und das fünfte משנה התורה, das zweite Gesetz, die Wiederholung des Gesetzes.

§. 5.

Dass die Thora von Mose herrühre, glaubte das Zeitalter Christi, wie aus dem N. T. und Josephus erhellt, was darum auch von allen Seiten zugestanden ist. Aber auch in gar vielen Stellen des A. T. ist von einer תרת משה die Rede und daraus erhellt, dass Moses immer als Gesetzgeber seiner Nation angesehen wurde, wenn auch die jetzt seinen Namen tragenden Schriften ihre jetzige Form nicht von ihm erhalten haben.

Wir lassen hier den exilischen Schriften, den Büchern der Chronik, Esra und Nehemia entnommene Beweisstellen dafür bei Seite, weil dort anerkanntermassen der jetzige Pentateuch vorausgesetzt ist, aber auch schon im Buche Josua geschieht dies I, 7 ff. XXIV, 26 und 1. Kön. II, 3, ja 2. Kön. XIV, 6 wird sogar eine Stelle aus der Thora wörtlich citirt. Weiter zeigt sich in andern Schriften eine grosse Bekanntschaft mit ihr; die Einleitung zum Buche der Richter setzt, wie Bertheau in seinem Comment. exeget. Handb. des A. T. 6. Lief. pag. XXIV nachweist, die Thora voraus und ebenso kennen sie die ältesten Propheten, wie schon Tuch Comment. zur Genesis pag. LXXXIX und Delitzsch Comment. zur Genesis Einl. pag. 12 ff.

gezeigt haben, ja Richter VII, 3 wendet Deut. XX, 8 wörtlich an. Schon die ganze Art, wie Joel die Heuschreckenverehrung auffasst, — als ein Vorzeichen grössern Unglücks, — weisst auf Deut. XXVIII, 38 zurück, abgesehen davon, dass Joel II, 13 fast wörtlich aus Exod. XXXIV, 6 entnommen ist und ebenso hat Am. IV, 11, wie das Wort מַהְפֵּכָה und Hosea XI, 8, wie die Erwähnung von Adamah und Zeboim zeigt, Deut. XXIX, 23 vor Augen. Dass letzterer auch sonst den Pentateuch berücksichtigt, zeigt besonders cap. XII, woselbst nicht nur Rückweisung auf die Erzählungen der Genesis, sondern auch auf Deut. XXVI, 5 stattfindet, wie Hengstenberg Authent. des Pentat. I. pag. 80, und Simson der Proph. Hos. pag. 320 zeigen, und Hos. IX, 10 ist mit Num. XXV zu vergleichen. Ebenso kennt Amos den Pentat. vergl. Am. II, 10 und Deut. VIII, 2, Am. IV, 4 und Deut. XIV, 28, Am. II, 8 und Exod. XXII, 26 u. a. St. m. Auch Jesajas kennt die Thora, denn III, 9 und I, 9. 10 weisen offenbar auf Genes. XIX zurück, IV, 5 auf Num. IX, 15 ff. und Jes. I, 11—13 zeigt genaue Bekanntschaft mit den im Pentateuch enthaltenen Opfer- und Festgesetzen, sowie Jes. XII, 2 Reminiscenz aus Exod. XV, 2 ist. Dass auch bei Micha sich genaue Kenntniss des Pentat. findet, zeigt namentlich Micha VI, 15 fast wörtlich wie Deut. XXVIII, 39; dann Micha VI, 4. 5 und VI, 1 vergl. mit Deut. XXXII, 1, Micha VI, 8 mit Deut. X, 12. Verhältnissmässig am wenigsten nehmen die Bücher Sam. auf den Pentat. Rücksicht, indessen setzt doch 1. Sam. XII den geschichtlichen Theil desselben voraus und offenbar bezieht sich 1. Sam. XV auf Exod. XVII, 11, Deut. XXV, 17—19. Man kann also wohl den Satz aufstellen: „der Pentateuch ist allen Schriftstellern des A. T. bekannt, muss also älter sein als sie und kann somit, wie Josua und die Bücher der Könige aussagen, als Werk Mosis angesehen werden.“ Man hat zwar, wie z. B. Lengerke, Kenáan, Einleit. pag. CV. die Beweiskraft dieser Rückbeziehungen in den Schriften der Propheten durch die Behauptung schwächen wollen, es finde nur Benützung der von anderm Vorbilde unabhängigen Sage statt, die bei Hosea z. B. frei angewandt werde; dagegen aber streitet die oft ganz wörtliche Uebereinstimmung, die aus dem begränzten hebr. Sprachgebrauch allein nicht erklärt werden kann,

wenn auch zugegeben werden muss, Hosea habe die Geschichte frei benützt. Wie verschieden sind z. B. Ps. LXXVIII, CV, CVI vom Pentateuch! Ebensowenig lässt sich der genaue Zusammenhang mit Vorhergehendem, wie er sich in der Einleitung zum Buche der Richter zeigt, zu dem noch II, 1—5 wörtliche Uebereinstimmung mit Abschnitten des Pentateuchs kommt, mit jener Behauptung vereinen.

§. 6.

Der Glaube der Juden an den Mosaischen Ursprung des Pentateuchs ging auch in die christliche Kirche über, in der er, die Ansichten einiger Häretiker abgerechuet, welche von ihrem dogmatischen Standpunkte aus die in ihm verkündete Religion verwerfen und ihn darum Mosis unwürdig hielten (Neander gnost. Systeme pag. 380. 86, de Wette Einl. ins A. T. §. 164) lange Zeit herrschend blieb. Da erhob Aben Esra † 1167 in seinem Comment. zu Deut. I, 1 einige Zweifel über den Mosaischen Ursprung mehrerer Stellen des Pentateuchs z. B. Genes. XII, 6, Deut. III, 10. 11, XXXI, 9, durch die er jedoch das Ansehen Mosis keineswegs schwächen wollte, denn er sah in diesen Stellen nur spätere Einschiebsel, oder ein Geheimniss, das er nicht zu erklären vermochte. Kühn erhob sich aber Spinoza in seinem tractatus theologico-politicus, Hamburg 1670. 4. gegen die Annahme, dass Moses den Pentateuch geschrieben. Gegen sie sprachen ihm 1) spätere Ortsnamen, Genes. XIV, 14 vergl. mit Richter XVIII, 20, 2) Fortführnng der Geschichte über die Zeit Mosis hinaus, Exod. XVI, 34 vergl. mit Jos. V, 12; 3) die Angabe Genes. XXXVI, 31 „ehe noch ein König über Israel herrschte.“ Spinoza hält dafür, Moses habe den Aeltesten Befehle ertheilt und von diesen seien sie schriftlich dem Volke übergeben worden, später habe man sie gesammelt und an passenden Stellen des Lebens Mosis eingefügt. Vielleicht habe Esra dem Pentateuch seine gegenwärtige Gestalt gegeben. Aus ähnlichen Gründen urtheilte schon Isaak Peirere über die Abfassung des Pentateuches. Er sprach ihn dem Mose ab, sah jedoch theils von ihm selbst verfasste, theils aus seiner Zeit herrührende schriftliche Denkmale als die Quellen desselben an und ebenso der scharfsinnige Richard Simon in seiner histoire critique du V. T.

Rotterdam 1685. Ihm zufolge rührt die Genesis aus ältern Schriften her, die Gesetze des Pentateuch verfasste Moses, aber der grösste Theil seiner geschichtlichen Nachrichten ist ein Werk der öffentlichen, im Pentateuch erwähnten Schreiber, und es ist nicht mehr auszumitteln, was Moses selbst angehört. Le Clerc hält sogar den 2. Kön. XVII, 27 erwähnten samaritischen Priester, der die neuen Colonisten im Gesetze unterrichten sollte, für den Verfasser des Pentateuchs. Gegen diese holländischen Gelehrten vertheidigte auch ein Holländer, Hermann Witsius, in seinen miscellaneis sacris Leiden 1736 die alte Ansicht über den Ursprung des Pentateuchs. In Deutschland wurden jene Zweifel weniger berücksichtigt, daher noch J. G. Carpzov in seiner Einl. in die libros canonicos V. T. Leipzig 1741 3. Edit. durchaus die Mosaische Abfassung des Pentateuchs behauptet. Bald nachher erschienen die frivolen Wolfenbüttler Fragmente von Reimarus, die darauf ausgingen, die Würde des Pentateuchs zu verdächtigen und namentlich den Moses als Betrüger darzustellen. Jedoch trat, unberührt von ihnen, Michaelis in seiner Einleitung in die Schriften des Alten Bundes Hamburg 1787 in Carpzov's Fussstapfen, und ebenso sucht Eichhorn in seiner Einleitung ins A. T. 1. Ausgabe 1782, 4. 1823 und 24 die Ansicht, dass Moses Verfasser des Pentateuchs sei, zu vertheidigen. Indessen blieben auch die berühmten Wolfischen Prolegomenen zum Homer nicht ohne Einfluss auf die Untersuchungen über den Pentateuch und veranlassten die Ansicht, der Pentateuch sei aus mehrern, einzelnen und ursprünglich unverbundenen Aufsätzen entstanden, wofür man die Ueberschriften wie Genes. V, 1, XXV, 12. 19 u. a. St. m. und die Schlussformeln Levit. VII, 37, XI, 46 u. a. St. m. geltend machen wollte und die man erst später geordnet habe, was nach Einigen in der Zeit Davids, nach Andern wenigstens vor der Trennung des Reiches und nach Andern erst gegen die Zeiten des babylonischen Exils hin geschah, so dem Wesen nach Fulda und Nachtigall. Ihre Vollendung fand diese Ansicht in dem Commentare von Vater, Halle 1802, in de Wette's Beiträgen zur Einl. in das A. T. von der 1817 die erste Ausgabe erschien und ihr scheint noch Vatke, die Relig. des A. T., Berlin 1835, zu huldigen. Jedoch hat die Schwierigkeit, den Ursprung

einer Schrift aus einer Unzahl unter sich ursprünglich unverbundener Fragmente begreifen zu können, wenigstens theilweise Umkehr zur Folge gehabt und die jetzigen Forscher theilen sich in zwei Hauptansichten, von denen die eine den Pentateuch wieder von Mose ableitet. Diese hat ihre Hauptrepräsentanten in Hengstenberg, die Authentie des Pentateuches 2 Bände 1836. 1839. und seinen Schülern, von denen Hävernick ein Handbuch der historisch-kritischen Einl. in das A. T. Erlangen 1836—49. geschrieben hat, dem Keil, ein anderer Schüler Hengstenberg's, in seiner Einl. 1853, 1858 2. Edit., *und* in der neuern Ausgabe von Hävernick, die von ihm veranstaltet wird, beistimmt, sowie in den kathol. Theologen Welte und Scholz. Die andre Hauptansicht hält dafür, der Verfasser des Pentateuches habe erst nach Mosis Zeit gelebt und sein Werk mit Zugrundelegung einer ältern Schrift, die er weiter ausführte und mit Zusätzen versah, geschrieben. So Bleek, Tuch, de Wette von der V. Ausgabe seiner Einleitung an, Lengerke, Delitzsch, Knobel, Ewald und Hupfeld und ebenso Kurtz in seiner Gesch. des A. B. 2. B. pag. 533., nur dass diese Gelehrten über den Ursprung des Deuteronomiums nicht mit einander harmoniren. Eine Geschichte der Ansichten über die Entstehung des Pentateuches giebt kurz Schumann in seinem Commentare zur Genesis, Leipzig 1829 und ausführlich Hartmann in seinen historisch-kritischen Forschungen über die fünf Bücher Mosis, Rostock 1831 pag. 1—71.

§. 7.

Um mit gehöriger Sachkenntniss über den Ursprung der Thora entscheiden zu können, müssen wir sie selbst nach Inhalt und Form näher betrachten, und darum gebe ich auch jetzt ihren Inhalt an. Das erste Buch erzählt die Schöpfung der Erde und knüpft daran Nachrichten über den schönen Aufenthaltsort der ersten Menschen und die ihnen von Gott gegebenen Vorschriften und wie sie dagegen sündigten und zeigt als Folge davon den Brudermord Kains und die Verschlechterung des Menschengeschlechtes, die einen solchen Grad erreichte, dass Gott dasselbe durch eine grosse Wasserfluth vertilgen musste, aus der er nur Eine Familie, die des gerechten Noah

errettete, damit seine Nachkommen die Erde aufs Neue bevölkern könnten. Nachdem nun gezeigt worden, wie dies geschehen, und welche Völker von jedem Mitgliede dieser Familie entsprungen, geht die Erzählung über auf Abram, den X. Nachkommen des Sem, eines der Söhne des Noah, und berichtet von ihm, dass er auf göttlichen Befehl aus der Heimath der ersten, nach der Sündfluth lebenden Menschen, aus Mesopotamien nach Palästina einwanderte. Mit Abram tritt Gott gleich in ein andres Verhältniss als mit andern Menschen, giebt ihm Verheissungen, verspricht ihm zahlreiche Nachkommen, denen das Land, das Abram jetzt durchzieht, einmal gehören soll, und wenn dieselben Gott gehorsam sind, so sollen sie von ihm so beglückt werden, dass sie eine allgemeine Segensformel für alle Nationen sein werden. Jedermann werde sich nach dem durch Gott bewirkten Glücke Israels sehnen, weil es vor allen als das von Gott vorzugsweise begünstigte Volk erscheint. Diese Verheissungen verpflichtet sich Gott feierlich, durch einen Bund mit Abram, in Erfüllung gehen zu lassen und ändert zum Beweise dafür auch Abram's Namen in Abraham. Weiter wird erzählt, weil, trotz dieser Verheissungen, Sara, Abraham's Gattin, unfruchtbar geblieben, habe sie nach morgenländischer Sitte ihm ihre Sclavin zugeführt, hoffend durch sie einen Sohn zu erhalten, was auch geschah. Dann sei ihm aber auch die Verheissung eines Sohnes von der rechtmässigen Gattin geworden und wirklich habe Sara einen Sohn geboren, der Isaak genannt wurde. Auf die Erzählung der Verheirathung Isaak's und nach der Angabe der Abkömmlinge Ismael's, des Sohnes der Sclavin, folgt die Nachricht vom Tode Abraham's und nun ist Isaak der Hauptheld der Geschichte. Auf ihn werden die Verheissungen des Abraham übertragen und er segnet, wenn auch wider Willen, seinen zweiten Sohn Jacob, der von Gott dieselben Verheissungen empfängt, während der ältere Esau, wie früher Ismael, aus dem von Gott begünstigten Geschlechte austritt und nur noch seine Nachkommen aufgezählt werden. Nun folgen Nachrichten über Jacob und seine Familie, wie er zwölf Söhne gehabt, und von diesen den Joseph am meisten geliebt, dieser aber von seinen Brüdern desswegen angefeindet, als Sclave nach Aegypten verkauft worden, woselbst er bis

zur Würde des Veziers stieg; während einer länger dauernden Hungersnoth zweckmässige Massregeln traf, durch die er Aegypten vor zu grossem Mangel rettete, und da die Theurung auch in Palästina herrschte, seine ganze Familie nach Aegypten zog und ihr in den an Arabien angränzenden Landstrichen Wohnsitze anwies. Allerdings scheint damit die Erfüllung der Verheissung Gottes, er wolle Jacob's Nachkommen Palästina geben, zu streiten, darum wird dieselbe auch dem nach Aegypten ziehenden Jacob, dessen Namen Gott schon früher in Israel umgeändert, wiederholt und ausdrücklich gesagt, Gott wolle sein Volk wieder einmal nach Palästina zurückführen. Darauf zielt Alles ab, dort sollen Abraham's Nachkommen einen Gott geheiligten Staat bilden.

Die Erfüllung bahnt das zweite Buch an, das zuerst den Auszug der Nachkommen Abraham's aus Aegypten erzählt. Derselbe wurde veranlasst durch den harten Druck eines ägyptischen Königs, der die unterdessen zu einem starken Volke herangewachsenen israelitischen Nomaden zu städtischer Ansiedlung zwingen wollte. Nur ungern lassen die Aegyptier Israel ziehen und erst nachdem sie aus mehreren Landplagen erkannt, der Abzug Israels sei Gottes Wille. Diesen Abzug leitete der auf göttlichen Befehl an die Spitze des Volkes getretene Moses. Israel zog zunächst in die durch die beiden Busen des rothen Meeres gebildete arabische Halbinsel, eine Gegend, in der man sich leicht gegen feindliche Angriffe vertheidigen kann und erhielt dort von Gott durch Mose ein Gesetz, das, wie so viele des Alterthums, zugleich religiösen und bürgerlichen Inhaltes ist und sich auf Pflichten gegen Gott und Menschen bezieht und dessen Grundgedanke war, jeder Israelite sollte heilig sein, weil Gott heilig sei und als der Heilige solle er und nur er verehrt werden, nur dann könne er sein Volk glücklich werden lassen, im entgegengesetzten Falle aber müsse er sich durch Ausübung seiner Gerechtigkeit verherrlichen und Israel bestrafen. Zugleich wird die Errichtung eines tragbaren, für Nomaden passenden Heiligthums befohlen, mit Angabe seiner kleinsten Details, die dort zu feiernden Feste angeordnet und ein heiliger Priesterstamm zur Besorgung desselben bestimmt, und demselben vom Ertrage des zu besitzenden Landes der

Zehnte als Unterhalt angewiesen. Ferner enthält dieses Gesetz Vorschriften über die Opfer und Reinigkeitsgebote, worüber besonders das dritte Buch sehr ausführlich ist, und dann wird erzählt, wie ein heiliges Zelt errichtet, eingeweiht und von den Häuptlingen der Stämme Israels beschenkt wurde. Auch von einer Zählung des Volkes ist die Rede, und dann wird berichtet, wie das Volk nachdem es über ein Jahr am Fusse des Berges Sinai gelagert gewesen, zur Besitznahme von Palästina aufbrach, worüber das vierte Buch Nachricht giebt. Der Zug nach Palästina wird nur kurz erzählt, hingegen erwähnt, Israel habe vierzig Jahre in dem wüsten Landstriche zwischen dem Sinai und Palästina zugebracht. So habe es Gott gewollt, zur Strafe dafür, dass, als ihm Gott gleich nach dem Aufbruche vom Sinai die Eroberung von Palästina anbefohlen, Israel zu dieser Unternehmung zu feig gewesen, und erst nach Verfluss dieser vierzig Jahre sei die Eroberung, und zwar von einer andern Seite, als beim ersten Versuche, nämlich von Osten her, gewagt und die im Osten von Palästina herrschenden Emoriter-Fürsten Sichon und Og siegreich bekämpft und ihr Land erobert worden, das Moses den beiden Stämmen Ruben und Gad und der Hälfte des Stammes Manasse, die, weil sie besonders Viehzucht trieben, es wegen seiner schönen Weiden sich ausbaten, in Besitz gab, doch nur unter der Bedingung, dass die waffenfähige Mannschaft dieser Stämme ihren Brüdern zur Eroberung auch ihrer Besitze mithelfe. Damit endet das vierte Buch und lässt Israel am Nordende des todten Meeres gelagert, im Begriff über den Jordan zu setzen und das eigentliche Kanaan zu erobern. Das fünfte Buch führt die Geschichte Israels nicht weiter. Es zerfällt in mehrere Reden, in denen Moses das Volk daran erinnert, wie viel Gutes ihm Gott erwiesen, wie er Israel wunderbar durch die Wüste geführt und ihm das Land der Emoriter-Fürsten gegeben und dadurch, dass er so feierlich ein Gesetz gegeben, sich ihm geoffenbaret und kund gethan habe, wie noch nie geschehen sei. Darum ermahnt Moses auch Israel zum Gehorsam gegen Gott und zu treuer Nachfolge der von ihm gegebenen Gesetze. In diesen verlangt Gott besonders, dass Israel sich nicht mit den benachbarten Völkern vermische, keine Verheirathung

mit ihnen eingehe, denn das würde Götzendienst und Abfall von Jehova zur Folge haben und somit harte Strafe über Israel bringen; wenn es sich nicht rein erhält von andern Völkern, so übt Gott Strafe, kann er sich an Israel nicht mehr durch seine Gnade verherrlichen, so geschieht es durch seine Strafgerechtigkeit und so zerstreut er Israel unter die Völker, denen es sich gleichgestellt bis es umkehrt und Gott sich seiner wieder erbarmen und es wieder beglücken kann. Zum Schlusse erzählt die Thora noch den Tod Mosis.

§. 8.

Während die Thora, wie aus der gegebenen Inhaltsanzeige erhellt, über bürgerliche Dinge nur wenig vorschreibt und stillschweigend das Herkommen gelten lässt, giebt sie im Kirchlichen eine in sich abgeschlossene Legislation, die jedoch in einzelnen Fällen, besonders im fünften Buche in das Bürgerliche so weit eingreift, als nöthig ist, es dem Kirchlichen homogen zu machen und es auf dieselbe religiöse Grundanschauung zurückzuführen. Insoweit kann man mit Delitzsch „die Genesis, Leipzig 1853 2. Edit. pag. 17 und 3. Edit. pag. 16“ sagen, die Thora gebe sich als ein für sich bestehendes, gegen die übrige alttestamentliche Litteratur geschlossenes Ganze, und aus diesem Umstande erklärt sich auch, warum man sie schon in wenigstens verhältnissmässig früher Zeit von den übrigen Schriften des A. T. lostrennte, und warum zuerst in den Synagogen nur Abschnitte aus dem Pentateuch vorgelesen wurden. Eine andere Frage aber ist, ob die Thora auch in anderer Beziehung ein abgeschlossenes Ganze sei? und diese Frage glaube ich verneinen zu müssen, denn es ist in ihr wenigstens 10 Male den Nachkommen Abraham's der Besitz von Palästina verheissen, er ist das Hauptziel, auf das alles abzweckt, durch das erst Gottes Absicht mit Israel sich erfüllen kann, und da sich diese Besitznahme im Pentateuche nicht findet, so kann nicht geleugnet werden, dass er in historischer Beziehung nicht geschlossen ist, und dass nothwendig die Erzählung der Besitznahme von Palästina mit ihm verbunden gewesen sein muss. Dieses Postulat wird sich als richtig erweisen, wenn sich auch sonst nachweisen lässt, dass die Erzählung über die mosaische Zeit hinausgeht,

also der Pentateuch wohl von einem Verfasser herrühren kann, der die Eroberung Palästina's erlebte. Dieser Nachweis aber ist zu leisten, und zwar aus den drei schon von Spinoza dafür angeführten Stellen. Die Erwähnung von „Dan" Genes. XIV, 14 weist, verglichen mit Richter XVIII, 29, Jos. XIX, 47 auf die Zeiten nach Josua hin, denn der noch von Hävernick angewandte Nothbehelf, Einl. II. pag. 310, 2. Edit. pag. 256, Keil, Einl. pag. 134, und Schulz Deut. pag. 97, ein zweites, von dem der beiden letzten Stellen verschiedenes Dan in der Genesis anzunehmen, geht seit Robinson nicht mehr, daher auch Ritter, Geographie B. 15, pag. 177, 212 ff. und Kurtz, Gesch. des A. B. Bd. II. pag. 545 nur ein Dan annehmen. Die Aussage, Genes. XXXVI, 31 setzt offenbar voraus, dass damals Könige über Israel geherrscht; und die von Hävernick Einl. II. pag. 371, 2. Edit. pag. 306, und von Delitzsch l. l. 2, 63, 3. Edit. pag. 511, l. l. Keil pag. 133 aufgestellte Annahme, es finde hier Bezug auf frühere Verheissungen statt, ist desshalb zurückzuweisen, weil solche Art der Rückbeziehung nicht nur an sich kaum denkbar, sondern auch in der gesammten alttestamentlichen Litteratur ohne alle Analogie ist. Exod. XVI, 35 beweist, dass die Zeit, während welcher Israel Manna ass, hinter dem Verfasser lag, sonst hätte er den terminus ad quem nicht so angeben können. Dass aber hier Kanaan, wie Hengstenberg will, Geschichte Bileams pag. 282, im weitern Sinne zu nehmen sei, so dass es auch ostjordanisches Land bezeichnen könne, ist entschieden gegen den Sprachgebrauch des Pentateuches, in welchem das Ostjordanland immer Gilead heisst, Num. XXXII, 29—32; und so ist Exod. l. c. אֶרֶץ נוֹשָׁבֶת nach dem bestimmten כְּנָעַן zu erklären, und nach dem Bemerkten werden wir die Abfassung des Pentateuches in die Zeit **nach Moses** versetzen müssen.

§. 9.

Der Pentateuch ist von seinem Verfasser mit Zugrundelegung eines ältern Werkes geschrieben. Dieses erzählte die Geschichte des Volkes Israels von der Schöpfung an bis und mit der Besitznahme von Palästina, welches Letztere bei der Untersuchung des Buches

Josua gezeigt werden soll. Die hier aufgestellte Behauptung rechtfertigt sich durch Zweierlei: 1) durch die Beobachtung, dass sich durch alle 5 Bücher des Pentateuches, am wenigsten durch das 3. und 5. eine zwiefache Manier des Stiles und der Sprache durchzieht, und die in der Schreibart verschiedenen Abschnitte auch eine verschiedene religiöse Anschauungsweise zeigen; 2) dass die Gesetze des 5. Buches dem grössern Theile der Legislation der frühern Bücher widerstreiten und nur mit Exod. XIII, 1 ff., XX—XXIII und XXXIV. harmoniren. Beides muss nun bewiesen werden. Es spricht für die erste Aussage, wie schon der belgische Arzt Astruc erkannte, der auffallende Wechsel der Gottesnamen Elohim und Jehova, der sich durch die Genesis bis Exod VI. hin erstreckt, so dass oft einen Abschnitt hindurch sich ein Name, und dann wieder durch viele Capitel sich der andere findet; denn dass hier kein Zufall waltete, sondern der Gottesname Jehova nach einem bestimmten Plane in einigen Abschnitten der Genesis vermieden wurde, zeigt Exod. VI. Nach dieser Stelle wurde Gott dem Verfasser erst dann Jehova, unter welchem Namen ihn die Hebräer spezifisch verehrten, als er sich eine Gemeinde gründete, als die Hebräer allein vor allen andern Völkern zu seinem Dienste erwählt wurden. Bis dahin war Gott, wie für alle Völker, so auch für die Hebräer, Elohim, die Gottheit, er hatte zwar allerdings auch schon bis dahin Israels Schicksal geleitet, aber doch nur wie das der übrigen Völker, stand also bis dahin zu allen in demselben Verhältnisse, aber damit, dass er sich Israel zu seiner Verherrlichung erwählte, es aus den andern Völkern dazu ausschied, wurde er für dasselbe Jehova und konnte von nun an unter seinem *speziellen* Namen verehrt werden, der das spezifisch-religiöse Bewusstsein, durch das sich die Hebräer von allen andern Völkern unterscheiden, bezeichnete, und darum ist auch von nun an fast immer der Name Jehova gebräuchlich. Dabei lasse ich ganz unentschieden, ob der Name Jehova früher schon bekannt war, oder nicht; und ebenso spricht sich auch Delitzsch aus, Einl. zum Comment. zur Genes. pag. 35 2. und 3. Edit. Nur so kann der Gebrauch des Gottesnamens Elohim in der Genesis gerechtfertigt werden, wenn wir nicht, wie Hengstenberg, Beiträge II. B., zu den grössten Will-

kührlichkeiten unsere Zuflucht nehmen wollen, und nicht unter dem Vorwand, jeder Wechsel der Gottesnamen zeige eine neue Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Hebräer an, wie es uns eben gefällt, bald Elohim zu Jehova, bald umgekehrt Jehova zu Elohim potenziren. Obgleich Keil, Zeitschrift von Rudelbach 1851, Heft 2, und Kurtz, (Geschichte des A. B. 2. Edit. pag. 16 ff. 1. B.) Hengstenberg's Ansicht bekämpfen, geben sie ihm doch an Willkühr nichts nach, wie der, hier gewiss unparteiische Tiele, in den Studien und Kritiken, 1852, pag. 69, gezeigt hat, der sich darum auch zu der Annahme eines unabsichtlichen Wechsels der Gottesnamen genöthigt sieht, wogegen aber, wie auch Delitzsch, der sogar, Comm. Erläut. pag. 178, 3. Edit. pag. 70, die offenen Geständnisse von Drechsler, Keil und Ebrard beibringt, dass alle Versuche fehlgeschlagen, den Gebrauch der beiden Gottesnamen aus ihrem Inhalt zu erläutern, l. c. pag. 35, anerkennt, eben Exod. VI. streitet, was auch Kurtz l. c. pag. 51 zugiebt. Dieser Stelle wegen müssen wir, wollen wir unser wissenschaftliches Gewissen nicht übertäuben, in der Genesis zweierlei Aufsätze annehmen, von denen die einen geflissentlich den Namen Jehova vermeiden und Gott erst nach seiner Verherrlichung an Israel also nennen, die andern hingegen im richtigen Gefühle, dass derselbe wahre Gott, den Israel verehrt, sich auch schon den Erzvätern kund gethan, ihm auch schon in der Urzeit den gleichen Namen geben, und keinen Unterschied zwischen Elohim und Jehova machen, und somit werden wir mit innerer Nothwendigkeit auf zwei Verfasser geführt. Die Nothwendigkeit dieser Annahme erhellt auch daraus, dass in der Regel, wo die Gottesnamen wechseln, auch die Schreibart sich ändert, und dass auch von Exod. VI. an, von woselbst die Gottesnamen nur noch selten wechseln, dieselbe doppelte Weise der Sprache fortdauert, und auch in den folgenden Büchern des Pentateuchs sich sowohl Abschnitte finden, die sich an die der Genesis anreihen, die den Gottesnamen Elohim haben, als auch solche, die mit denen harmoniren, in welche der Name Jehova vorherrscht. Diese Eigenthümlichkeiten der Sprache sollen nun angegeben werden. Man kann über sie meine kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, Josua u. s. w. Berlin 1843, pag. 16. 17 u. ff. und pag. 41 u. ff.

vergleichen, aus denen ich das Wesentlichste hier zusammenstelle. Den Abschnitten, die sich in der Genesis durch den Gottesnamen Elohim auszeichnen, ist es eigenthümlich, die verschiedenen Abschnitte mit Ueberschriften zu versehen; Genes. V, 1. VI, 9. X, 1. XI, 10. 27. XXV, 12. 19. XXXVI, 1. XXXVII, 2. Num. III, 1., oder ihnen Schlussformeln beizugeben, Levit. VII, 37. XI, 46. XIII, 59. XIV, 32. 54. XV, 33. XXVI, 46. Num. XXX, 17., welche Wahrnehmung dazu führt, dass Genes. II, 4 ursprünglich den Schluss der Schöpfungsgeschichte bildete. Weiter haben diese Abschnitte in ihrem gesetzlichen Inhalte öfters die Redeweise לְדֹרֹתֵיכֶם oder לְדֹרֹתָם Genes. XVII, 7. Exod. XII, 15. 19. XXXI, 14. Levit. VII, 20. 21. 25. 27. XXII, 3. XIX, 8. XXIII, 29. Num. IX, 13. XV, 30. XIX, 13. 20. u. s. w. sodann brauchen sie in ihren Opfergesetzen fast stehend die Redeweise הִקְרִיב קָרְבָּן, wie der Levit. und die mit ihm harmonirenden Gesetze des Buches Numeri zeigen, die Priester heissen immer „Ahron und seine Söhne," das Abendopfer und das Passah, sowie das Rauchopfer sollen dargebracht werden: בֵּין הָעַרְבַּיִם Exod. XII, 6. XXIX, 41. XXX, 8. Levit. XXIII, 5. Num. XXVIII, 4. 8. IX, 3. 5. 11. Die Gesetze sollen gelten für den אֶזְרָח und den גֵּר Exod. XII, 19. Levit. XVI, 29. XVII, 5. XVIII, 26. XIX, 34. Num. XV, 13. 14. 29. 30., und wer sie übertritt, dessen Seele soll ausgerottet werden, Genes. XVII, 14. Exod. XII, 15. 19. XXXI, 14. Levit VII, 20. 21. 25. 27. XXII, 3. XIX, 8. Num. IX, 13. XV, 30. XIX, 13. 20. u. a. a. St. und alle diese Abschnitte setzen voraus, dass, als ihre Gesetze gegeben wurden, Israel noch in der Wüste, noch im Lager wohnte, Levit. I—VII, XVI, XIII, XIV; Num. XIX. Die Stammobern heissen gewöhnlich נְשִׂיאִים Levit. IV, 22. Num. I, II, VII. Genes. XVII, 20. XXV, 16. cf. auch XXIII, 6. und nur in diesen Abschnitten kömmt auch die Redeweise בֵּית־אָב oder אָבוֹת und שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן vor, Exod. XXXI, 15. XXXV, 2. Levit. XVI, 31. Die einzelnen Gesetze werden sehr häufig durch נֶפֶשׁ כִּי, אָדָם כִּי, אִישׁ כִּי oder אִישׁ אֲשֶׁר eingeführt, Levit. XV, 2. 25. XX, 9. 11. 12. 13. 14. u. s. w., wo ebenso gut כִּי mit dem Verbum und darauf folgendem אִישׁ hätte stehen können, was ich gegen Keil bemerke, dessen Einwurf, Einl. pag. 88 wirklich strafbare Nachlässigkeit zeigt, und wenn

Gott mit Menschen einen Bund schliesst, steht gewöhnlich הֵקִים בְּרִית, Genes. VI, 18. IX, 8, sicher an diesen beiden Stellen = כָּרַת, da keine Beziehung auf einen frühern Bund stattfinden kann, was Keil in dieser Phrase finden möchte, XVII, 7. Exod. VI, 4. Levit. XXVI, 9. In der Genesis heisst Gott öfter אֵל שַׁדַּי XVII, 1. XXVIII, 3. XXXV, 11. XLVIII, 4. Exod. VI, 2. u. ff. und verheisst den Hebräern die אֶרֶץ מְגוּרִים zu geben Exod. VI, 4. Genes. XXVIII, 4. XVII, 8. und sie zu mehren und zahlreich zu machen, פָּרָה und רָבָה Genes. VII, 8. XXVIII, 3. XXXV, 11., eine Segensformel, die diese Abschnitte auch sonst lieben, Genes. I, 22. 28. IX, 7. Levit. XXVI, 29. Weiter heisst in der Genesis Mesopotamien nur in den Abschnitten, die den Gottesnamen Elohim haben פַּדַּן אֲרָם, XXVIII, 2. 5. 6. XXXV, 9. 26. oder פַּדָּן allein XLVIII, 7. und für sterben steht in diesen Abschnitten vorherrschend נֶאֱסַף אֶל עַמָּיו Genes. XXV, 8. XXXV, 29. XLIX, 29. Woher kömmt es, dass alle diese Redensarten sich nur in einzelnen Abschnitten finden und dass, wo eine derselben vorkömmt, sich auch die andere zeigt, so dass sie nicht im gesammten Pentateuche zerstreut sich finden, sondern in der Genesis bloss da, wo der Gottesname Elohim vorherrscht, und von Exod. VI. an wieder nur in solchen Abschnitten, die, wie die elohistischen der Genesis, durch Unterschriften oder Schlussformeln, oder andere diesen eigenen Redeweisen sich auszeichnen? Giebt es eine andere Lösung dieser Wahrnehmung, als die am Anfang dieses §. angegebene? Das Gewicht dieses, dem Stile entnommenen Beweises ist so stark, dass auch Delitzsch, Genesis pag. 36 2. und 3. Edit. und Kurtz, Gesch. des A. B. II. pag. 534 ff. sich zu der von mir gegebenen Lösung bekennen müssen, und es lässt sich derselbe durch die Vergleichung einiger in diesen Abschnitten enthaltenen Gesetze mit andern des Pentateuches bedeutend verstärken. Ich hebe hier die Gesetze über den Festcyclus und das Einkommen der Priester hervor. Der Leviticus verlangt alljährlich fünf hohe Feste, Levit. XXIII, an denen eine מִקְרָא קֹדֶשׁ stattfinden soll. Von diesen Festen dauern das erste, das Passah, und das letzte, das Laubhüttenfest sieben Tage, von denen der erste und letzte durch Enthaltung von aller Arbeit als Feiertage gefeiert werden sollen, so dass Israel ausser

den wöchentlich wiederkehrenden Sabbaten, jährlich sieben Festtage hatte. Ausser diesen Festzeiten war den Hebräern noch das siebente Jahr heilig, Levit. XXV, während desselben sollte das Land nicht bebaut werden, gleichsam einen Sabbat feiern und nach sieben solchen Sabbatsjahren sollte das 50. Jahr wieder als Ruhejahr gefeiert werden. In diesem sollten auch alle verkauften Stammgüter wieder an ihren ursprünglichen Besitzer zurückfallen, alle durch Armuth zu Sclaven gewordenen Hebräer wieder frei sein und gleichsam eine neue Aera beginnen. Zur Besorgung des Cultus war ein heiliger Priesterstamm ausersehen, und demselben, dass er sich eines gewissen Wohlstandes erfreuen dürfe, der Ertrag des Zehnten des Landes und die Erstlinge von Vieh und Feldfrüchten zum Unterhalte angewiesen. Num. XVIII.

In den andern Abschnitten Exod. XXIII, 14 u. ff. XXXIV, 18 u. ff. Deut. XVI. ist nur von drei jährlichen Festen die Rede und beim Passah soll nur der letzte Tag Feiertag sein. Exod. XIII, 6. Deut. XVI, 8. Dagegen sollte, nach den eben angeführten drei Stellen, an diesen drei Festen alles Männliche mit Gaben zu dem Heiligthum wallfahrten. Es ist doch höchst auffallend, dass, wo die Wallfahrt zum Heiligthum geboten wird, nur drei Feste erwähnt werden, und die Wallfahrt selbst immer mit den gleichen zum Theil seltenen Worten befohlen wird (זָכוּר findet sich ausser diesen Geboten nur noch einmal) und zugleich Exod. XIII und Deut. XVI nur der letzte Tag des Passah ein Feiertag sein soll. Dies kann doch nicht zufällig sein und lässt sich nur auf die angegebene Weise erklären; denn die Auskunft, es sei nicht nöthig, dass jede Stelle des Gesetzes alle frühern Bestimmungen wiederhole, würde nur dann passen, wenn beide Stellen nur beföhlen, sieben Tage lang ungesäuertes Brod zu essen, aber das Gebot, den siebenten Tag zu heiligen, zeigt, dass das Passahgesetz mit seinen nähern Bestimmungen gegeben werden soll; und ebenso wenig ist zufällig, dass Exod. XIII und Deut. XV, 19. über die Erstlinge des Viehes, und im ganzen Deut. über den Zehnten sich ganz andere Vorschriften finden, als Num. XVIII, welchem Gesetze gemäss beide dem Stamm Levi bestimmt waren, während Deut. XIV, 22. XII, 6. XV, 19. sie nur

zu religiösen Mahlzeiten verwendet werden sollten; dass auch im Deut. die Priester immer als arm vorausgesetzt werden, während sie nach Num. XVIII in einem gewissen Wohlstande sein sollten. Trotz aller Bemühungen Hävernick's, Einl. I, 2. pag. 430. 2. Edit. diese Behauptungen zu widerlegen, muss ich doch an denselben festhalten, denn es kann nicht nachgewiesen werden, dass das Deut. von einem zweiten Zehnten rede, wie man als Aushülfe so oft angenommen, in diesem Falle wäre gewiss nach Analogie von XXVIII, 69. irgendwo eine nähere Bestimmung angebracht. Ebenso wenig kann Deut. XV, 19 ff. mit Num. XVIII, 18. in Uebereinstimmung gebracht werden; denn diese Stelle sagt ganz klar, dass alles Fleisch der Erstgeburt den Priestern angehören solle, eben wie ihnen auch die Webebrust und die rechte Keule der Dankopfer zufalle, mit nichten aber, dass nur diese beiden Stücke ihnen gehören, das übrige Fleisch hingegen vom Darbringer der Erstgeburt verzehrt werden dürfe, was das Deut. l. c. gebietet. Sollte Num. XVIII, 18. in diesem Sinne zu fassen sein, so müsste es wenigstens statt וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ heissen וּמִבְּשָׂרָם „und von ihrem Fleisch soll dir angehören" u. s. w. vergl. hierüber Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, Gotha 1854, pag. 44 ff. und Vaihinger in Herzog's Realencyclopädie, s. v. Pentateuch. Ebenso verbietet dieser Gesetzcyclus allen Israeliten von einem gefallenen oder zerrissenen Thiere zu essen, Exod. XXII, 31. Deut. XIV, 21., während die andere Gesetzreihe dieses dem israelitischen Laien gestattet Levit. XI, 40. und nur dem Priester verbietet Levit. XXII, 8., und ebenso muss auffallen, dass Deut. XV, 12 ff. und Exod XXI, 2 ff. die Freilassung des hebräischen Sclaven im siebenten Jahre seines Dienstes, Levit. XXV, 39 ff. hingegen im Jubeljahre gebieten, welches weder Exod. XXI—XXIII. noch das Deut. kennen. Umgekehrt kennen nur diese Gesetze das Verbot des Menschenraubes Exod. XXI, 16. Deut. XXIV, 7. Aber auch die Sprache weicht von jener der zuerst betrachteten Abschnitte ab. So werden die Gesetze oft nur durch כִּי eingeführt, Exod. XX—XXIII. Deut. XIII. XIV, 22. XV, 12. XVII, 8. u. s. w. oder durch einen Infinitivus absolutus Exod. XIII, 3. Deut. XIV, 22. XVI, 1., wo die Fruchtbarkeit Palästina's geschildert wird, heisst es „ein Land, fliessend

von Milch und Honig“ Exod. III, 8. 17. XIII, 5. XXXIII, 3. Num. XIII, 27. XIV, 8. Deut. VI, 3. XI, 9. XXVI, 4. 15. u. a. a. St., im Levit. ein einziges Mal. Für Mesopotamien haben diese Abschnitte אֲרַם נַהֲרַיִם Genes. XXIV, 10. und כָּרַת בְּרִית, wo die andern הֵקִים Genes. XV, 18. Exod. XXIV, 8. XXXIV, 10. 27. und statt des einfachen פָּרָה und רָבָה verheisst Gott den Patriarchen, ihre Nachkommen sollen zahlreich werden, wie der Sand am Meere, oder wie die Sterne des Himmels, Genes. XIII, 16. XV, 5. XXVI, 4. XXVIII, 14. XXXII, 13. Deut. I, 10. X, 22. XXVIII, 62. In *denselben* Abschnitten werden öfters die verschiedenen kananitischen Völker aufgezählt, Genes. IV, 19. 20. Exod. III, 8. XIII, 5. XXIII, 23. XXXIV, 11. Deut. VII, 1. XX, 17. und hin und wieder wird in ihnen als östliche Gränze des Gebietes der Hebräer der Euphrat angegeben. Genes. XV, 18. Exod. XXIII, 31. Deut. I, 7. Mag diese Angabe auch eine dichterische sein, warum findet sie sich nur in Abschnitten mit dem Gottesnamen Jehova? oder in den ihnen am Stil ähnlichen und warum ändert mit den Gottesnamen die ganze Manier unserer Schrift?

Auch die religiöse Anschauungsweise der jehovistischen Abschnitte ist eine andere, als die derer, in welchen Gott Elohim heisst. Vergl. hierüber meine kritischen Untersuchungen über den Pentateuch pag. 65 u. ff. und meine messianischen Weissagungen pag. 2 u. ff. und Schumann, Christus im A. und N. T. 1. B. pag. 7 u. ff. Jehova muss noch überall anerkannt werden Exod. IX, 14. 19. Num. XIV, 21. und dahin deuten auch die Verheissungen der Patriarchen Genes. XII, 3. XVIII, 18. XXII, 18. XXVI, 5. XXVIII, 14. Noch alle Völker sollten an Israels Heil und Glück Theil nehmen. Der Besitz von Palästina ist für die hebräische Nation nicht mehr das Höchste, wie die elohistischen Abschnitte darstellen, sondern Israel soll ein priesterliches Volk werden, Exod. XIX, 6., das andere Nationen zu Jehova hinführt. Diesen Zweck aber erreicht es nur durch treuen Gehorsam gegen Gott, darum wird derselbe auch schon Genes. XXII. rühmend hervorgehoben, und Genes. XV. deutet sogar darauf hin, dass Zutrauen zu Gott und Hingabe an ihn noch höher stehe, als die Beobachtung der Gesetze und bereitet so die Zeit des N. T. vor.

Eigen ist noch diesen Abschnitten der häufige Uebergang von Theo- in Angelofanie und umgekehrt. Namentlich ist auch die Lehre von der Sünde in diesen Abschnitten weiter ausgebildet, als in den andern, insofern sie Genes. VI, 5. VIII, 21. die Herrschaft der Sünde über das ganze Menschengeschlecht behaupten und Cap. III. ihren Ursprung lehren. Die Ansicht, dass durch die vier ersten Bücher des Pentateuches sich zweierlei Abschnitte durchziehen, ist jetzt von allen Gelehrten angenommen, welche die mosaische Abfassung des Pentateuches aufgeben, dessen vier erste Bücher, wie Delitzsch Genes. pag. 24 zeigt, sich gar nicht als Werk Mosis ausgeben, sondern in denen nur gesagt ist, dass er Einzelnes niedergeschrieben, Exod. XXIV, 4—7. XVII, 14. XXXIV, 27. Num. XXXIII, 2., und da die elohistischen Abschnitte, zusammengestellt, und wie die Chronik des Eusebius aus den bei Syncellus zerstreuten Bruchstücken ein noch zu erkennendes, fast ganz herstellbares Ganze bilden, zu dem sich die übrigen nur als erweiternde und ergänzende Zusätze verhalten, und wie gezeigt worden, ihre Gesetze während des Aufenthalts Israels in der Wüste entstanden sind, sieht man mit Recht diese Abschnitte als die ältern an und nennt sie die Grundschrift. Die jehovistischen Bestandtheile, die zusammengereihet, keinen so bestimmten Plan erkennen lassen und deren Gesetze das Städteleben berücksichtigen, Exod. XX, 10. Deut. XIII, 12 ff. XV, 7. XVI, 18. u. s. w. sind jünger und ihr Verfasser heisst der Ergänzer. Sehr verschieden sind die Ansichten über den Ursprung des Deuteronomiums. Viele halten es für später, als die übrigen Theile des Pentateuches und etwa wie Vaihinger, s. v. Pentat. in Herzog's Realencycl., zur Zeit des Hiskia, oder im Zeitalter des Propheten Jeremias geschrieben, so Ewald, Gesch. des Volkes Israel I, pag 171. 2. Edit.; Lengerke, Kenáan, pag. CXXXI; Bleek, bibl. exeget. Repertorium von Rosenmüller, 1. B. pag. 52 ff. pag. 58. und ähnlich Einl. ins A. T. pag. 302.; de Wette Einl. ins A. T. §. 160. Die dafür beigebrachten Gründe beruhen jedoch mehr auf dem allgemeinen Eindrucke der Verschiedenheit dieses Theiles des Pentateuches von den frühern Büchern, als auf eigentlichen klar angegebenen Thatsachen, wie die sind, welche einen Unterschied zwischen dem Ergänzer und der

Grundschrift darthun. Man macht den breiten rednerischen Stil geltend, aber wir haben hier eben Reden, sodann soll (Lengerke pag. CXVI.) die priesterliche und übrige Cultusgesetzgebung weiter entwickelt sein, als beim Ergänzer, von der Grundschrift gar nicht zu sprechen, weil da die Differenz zu sehr in die Augen springt, allein die dafür angegebenen Gründe scheinen mir nicht stichhaltig. Das Gesetz über die Erstlinge ist nur ausführlicher und bestimmt, wie sie dargebracht werden sollen; dass Deut. XV, 17. neben den Sclaven auch noch der Sclavinnen gedenkt, die Exod. XXI, 6. übergangen sind, ist doch ein ganz unbedeutender Zusatz, und zwischen dem Wucher entgegentretenden Gesetzen des Ergänzers und des Deuteronomiums kann ich keinen Unterschied finden, denn dass auch in diesem nur von Darlehen an Arme die Rede, zeigen XV, 7 ff. und XXIV, 10 ff., welche letztere Stelle nur Exod. XXII, 26. weiter ausführt. Ein Grundirrthum aber scheint es mir zu sein, wenn behauptet wird, im Deut. sei das priesterliche Ansehen gewachsen; im Gegentheil, es ist gesunken, die Einkünfte der Prieser sind kleiner, als nach den übrigen Büchern, und sie werden nur darum zu Richtern ernannt, um ihnen, den Armen, einiges Verdienst zu geben; vergl. meine krit. Unters. pag. 74. und Vaihinger l. c. pag. 319. Dazu kommt, dass das Deuteronomium schon von Alters her bekannt war, schon die Einleitung zum Buche der Richter setzt es voraus, und selbst Lengerke giebt zu, dass Ps. XVIII, 23. Deut. VI, 2. VII, 11. VIII, 11. berücksichtige und nachahme. Dieser Psalm aber ist auf jeden Fall sehr alt, da ihn schon 2. Sam. XXII. dem David zuschreibt. Ebenso ist schon oben §. 5. gezeigt worden, dass Amos und Hosea und Micha das Deut. kennen. Die allgemeine Aussage des Deut. wird von den Propheten auf ihre geschichtlichen Verhältnisse angewandt und die Drohung des Deut., Gott werde im Fall des Ungehorsams Israels, seine Weinberge und Oliven verheeren, soll nun durch die damaligen Feinde ausgeführt werden. Wie nahe wäre es dem Deut. gelegen, die äussern Feinde deutlicher zu schildern, wenn hier Nachahmung stattfände. Auch Hosea V, 9. weist נֶאֱמָנָה auf Deut. XXVIII, 59., wie schon Hengstenberg Authentie I. pag. 59. zeigt, und wenn Amos, Hosea und Micha das Deut.

kennen, so dürfen wir auch Jes. VII, 12. eine Beziehung auf Deut. VI, 16. annehmen, und dass, wie Lengerke will, Jes. VII. erst spät seine jetzige Form erhalten habe, ist grundlose Voraussetzung. Wir müssen, soll das Deut. so spät gesetzt werden, annehmen, es habe ein Verfasser die verschiedenen Propheten geplündert und seine Drohungen aus ihnen zusammengestellt, welche Annahme doch unnatürlicher ist, als die, die Propheten hätten sich Reminiscenzen aus demselben bedient.

Eine der eben bekämpften Ansicht ganz entgegengesetzte ist die von Delitzsch, Genes. pag. 26. 2. Edit. pag. 25. 3. Edit., das Deut. gebe sich als mosaisch aus, cf. pag. 29. Nach diesem Gelehrten, pag. 37. 3. Edit. pag. 38., bildet die von Mose selbst geschriebene Gesetzrolle, Exod. XIX—XXIV. den Kern des Pentateuches. Die übrigen Gesetze der drei mittleren Bücher werden von Mose nur mündlich verkündigt, aber doch gleich aufgeschrieben, und schon im heiligen Lande, als man die Geschichte Israels schrieb, verflocht man in dieselbe auch die mosaische Gesetzgebung und nahm in dieses Werk auch jene Bundesrolle auf. Später wurde dieses Werk weiter ausgeführt und ihm die von Moses eigenhändig verzeichneten Reden des Deut. beigegeben. Somit hätten also das Deut. einerseits und ein geschichtlich-gesetzliches Werk andrerseits ursprünglich neben einander bestanden, und beide wurden erst später von einem Dritten, dem Ergänzer, zusammengefügt, in den geschichtlichen Inhalt einiges von ihm eingeschoben und so dem Pentateuche seine jetzige Gestalt gegeben. Gegen die Gleichzeitigkeit der unter sich harmonirenden Gebote der Gesetzesrolle und des Deut. einerseits und der übrigen Gesetze der mittleren Bücher andrerseits spricht aber die wesentliche Differenz dieser beiden gesetzlichen Gruppen, auf die schon oben hingewiesen wurde, und die auch Vatke, die Relig. des A. T., Berlin 1835, pag. 429.; Lengerke, Kenáan, pag. 538.; Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, und Hupfeld in seinen Dissertationen, de primitiva festorum apud Hebraeos ratione, Halle 1851. 1852. anerkennen. Sind die Gesetze der mittlern Bücher, natürlich mit Ausnahme von Exod. XIII. XIX—XXIV und XXXIV. in der mosaischen Zeit gegeben, so können es die andern unmöglich sein, und da diese,

weil sie immer den Aufenthalt Israels in der Wüste voraussetzen, die ältern sein müssen, so kann weder die Gesetzrolle noch das Deut. von Moses selbst herrühren, und darum kann ich auch nicht mit Ewald, Geschichte des Volkes Israel B. I. pag. 84. Exod. XIX bis XXIV. älter, als die Urschrift halten. Ich kann mir nicht denken, es habe Moses den laxeren Kult, Exod. XIX—XXIV. vorgeschrieben, aus ihm habe sich der strenge des Leviticus entwickelt, und man sei später im Kreislauf zum frühern, Exod. XXXIV. Deut. XVI. zurückgekehrt. Dass aber etwa nur Deut. I—XI. XXVII u. ff. von Moses stamme, wird Delitzsch nicht annehmen wollen, auch würde dies der ganzen Anlage des Buches widerstreiten; denn alles ist hier, XXXII. und XXXIII. ausgenommen, aus einem Guss, und scheint sich für mosaisch ausgeben zu wollen. Dass dies aber blosse Einkleidung ist, wie auch Riehm l. c. pag. 113 ff. nachweist, zeigen namentlich die Gesetze über die Leviten; wie hätte Moses die Leviten nach Num. XVIII. als arm voraussetzen können? und warum hätte er nicht für sie gesorgt, es stand ja bei ihm, ihnen bessere Einkünfte zu verschaffen? Ferner, wäre das Deut. von Mose, so hätten sich die geschichtlichen Nachrichten der drei mittleren Bücher grösstentheils aus ihm entwickelt, allein da würde man doch grössre Harmonie zwischen denselben und dem Deut. erwarten. Warum sollte z. B. Exod. XVIII., die Erwählung der Richter, im Widerspruch mit Deut. I. vor die Gesetzgebung gesetzt sein, warum wären auch die 10 Gebote nicht im Exod. und Deut. vollkommen gleich? Hingegen lässt sich wohl erklären, wie derselbe Verfasser früher von ihm Erzähltes in seinen Reden freier behandeln kann. Aehnliche freiere Behandlung der Geschichte zeigt auch Josua's zweite Rede, Jos. XXIV., wir lesen sonst nirgends als hier Vers 11, dass die Bewohner Jericho's gegen Israel gestritten, noch, nach Vers 2, dass Abraham's Vorfahren den Götzen gedient. Uebrigens spreche ich hier offen die Ansicht aus, dass ich die Reden, die im A. T. Verschiedenen in den Mund gelegt werden, nicht für historisch treu halte, dafür zeugen die vielen Reden in den Büchern der Könige und der Chronik, die alle einander aufs Haar ähnlich sind, wie schon Movers, die bibl. Chronik pag. 180. 182. gezeigt, womit meine krit. Untersuchungen

über den Pentateuch u. s. w. pag. 152. 153. verglichen werden können, und dass wir uns mit den Reden Mosis in ähnlichem Falle befinden, zeigt die grosse Aehnlichkeit derselben mit den Abschiedsreden Josua's und Samuel's, die ich mir wenigstens nicht nur aus der Aehnlichkeit der historischen Situation, sondern durch die Annahme erklären kann, Moses sei allen Vorbild gewesen; wie verschieden ist die Manier gleichzeitiger Propheten! Im Gegentheil zeigt Josua's und Samuel's Geschichte nur, dass die Hebräer ihren abtretenden Helden noch gern Reden in den Mund legten, und dieser Sitte folgt auch unser Buch. Nach dem Bemerkten halten wir das Deuteronomium für das Werk des Ergänzers und sehen uns durchaus nicht veranlasst, dasselbe einem andern Verfasser zuzuschreiben, halten es also für unnöthig, bei Abfassung des Pentateuches mehr als Grundschrift und Ergänzer anzunehmen.

§. 10.

Für uns nun ist diese Art Geschichte zu schreiben höchst auffallend, denn der Verfasser musste, weil die Manier seiner ältern Quelle sich noch erkennen lässt, da, wo er sie benützte, sie wenigstens sehr oft fast wörtlich abschreiben. Dies geschieht durchaus in ihrem legislativen Theile, in welchem nur Levit. XX, 24. die Hand des Ergänzers verräth. In den historischen Abschnitten geschieht es wenigstens sehr häufig, z. B. Genes. I. VI, 9—22. XVII. XXIII. XXXIV. XXXV., besonders dann, wenn der Ergänzer keine andere Nachricht, als die seiner Quelle hatte, oder wo seine Nachricht zu sehr von der Aussage der schriftlichen Quelle abwich, so dass sie nicht mit ihr verflochten werden konnte, wie Genes. XVII. vergl. mit XVIII., Exod. VI, 2 u. ff. vergl. mit III, 11 u. ff., XII, 1—28. vergl. mit XIII, 1 u. ff. In diesem Falle stellt er beide Berichte nebeneinander, so dass man zweifeln kann, ob er dasselbe zweimal erzählen will, oder ob er durch die Verschiedenheit der Tradition veranlasst wird, aus einem Vorfalle zwei zu machen, wie z. B. Genes. XII, 10 ff. vergl. mit XX. ziemlich allgemein angenommen wird. In andern Fällen, wo entweder die alte Quelle ganz kurz ist, oder mit seiner Tradition harmonirt, verflicht er die eigene Aussage mit der seiner Quelle, und arbeitete so mehr selbstständig, wie bei der Rückreise

Jacob's aus Mesopotamien und der Geschichte Joseph's, und daraus erklärt sich auch in diesen Abschnitten, Genes. XXX—XXXV. XLII—XLV., die Manier der Urschrift und die des Ergänzers. Unnöthig ist also mit Knobel, Comment. zur Gen. pag. XIII. und Hupfeld, Quellen der Genesis, Berlin 1853, nach dem in diesen Abschnitten gewöhnlichern Gottesnamen noch einen jüngern Elohisten anzunehmen, und wenn diese Gelehrten, namentlich Hupfeld, l. c. pag. 48, Genes. XX. nicht in die Urschrift einzureihen wissen, so geschieht dies nur, weil sie von derselben die Genauigkeit unsrer Zeit verlangen, obschon auch Hupfeld, l. c. pag. 31 ihre lückenhafte Erzählungsweise anerkennt, und schon Tuch und Delitzsch haben die Harmonie dieser Stücke mit der Grundschrift nachgewiesen.

Bei den morgenländischen Historiographen ist solche wörtliche Benützung ältrer Quellen sehr häufig, und schon das A. T. liefert in den Büchern der Chronik in der Art wie der Verfasser seine Quellen benützt, eine genügende Analogie, wie aus der doppelten Sprachweise der Chronik erhellt. Man kann hier auch auf das dritte Buch Esra verweisen, das nur eine Zusammenstellung verschiedener, den nachexilischen kanonischen Geschichtsbüchern des A. T. entnommener Abschnitte ist, in welche ein Wettkampf von Edelknaben des Darius eingeschoben ist, und ebenso ist das Buch Josua der Samaritaner, das Juynboll, Leiden 1848, herausgab, nur eine Nebeneinanderstellung verschiedenen Stellen entnommener Nachrichten, die einzelnen Quellen aber, denen der Verfasser ganze Abschnitte hindurch genau folgt, lassen sich durch Verschiedenheit des Stils und der Anschauungsweise leicht von einander absondern. Aehnlich ist auch die Manier der ältesten arabischen Geschichtsschreiber, über welche besonders Wüstenfeld in seinen Einleitungen zu Ibn Hischam's Leben Mahomet's, Göttingen 1857 und 1858 und zu El Aznaki's Geschichte der Stadt Mekka, Leipzig 1858 ausführliche Nachrichten giebt, mit denen man, was Dr. Sprenger in der Recension von Kremer's Ausgabe des Wakidi sagt, vergleichen kann. Die ältesten arabischen Historiographen sind nichts als Sammler von Ueberlieferungen, die sie entweder zuerst aufzeichneten, oder aus ältern kleinern Werken buchstäblich getreu ab- und zusammenschrieben.

Gewöhnlich lasen sie dann ihre Schriften vor sie umgebenden Zuhörern vor, diese schrieben nach und versuchten oft den Inhalt des Gehörten so treu als möglich durch Abschriften zu verbreiten. Oft machten sie zu einem solchen Werke einzelne Zusätze, wie Ibn Hischam zum Sirat des Ibn Isaak, oder sie sammelten selbst Nachrichten, die sie zusammenfassten, und in die sie hin und wieder ein andres Werk fast ganz aufnahmen, so z. B. Fakihi das des Azraki, und zwar ohne dessen Namen zu nennen, wie Wüstenfeld, Vorrede zu Azraki, pag. XXVI. nachweist; oder sie sammelten mehrere überlieferte Werke, die sie zu einem neuen verarbeiteten, gewöhnlich jede Ueberlieferung buchstäblich, wie sie vorgefunden, wiedergebend, jedoch sich nicht scheuend, vorgefundene Ueberlieferungen auch nach Gutdünken auszulassen. So haben wir uns wohl das grosse Werk des Taberita zu denken und die Chronik Aegyptens von Makrizi, der aber, obschon überall wörtlich seine Quellen abschreibend, wie Fakihi sie gar nicht oder nur höchst selten nennt, wie Quatremere in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Geschichte der Mamluken-Sultane bemerkt. Sogar Schriftsteller wie Abulfeda, die im Ganzen nur den Epitomator machen, schreiben an einzelnen Stellen ihre Quellen wörtlich ab. Man vergleiche z. B. Abulf. Ed. Adler. I. pag. 208. mit Taberita Ed. Kosengarten I. pag. 48. Abulf. pag. 210. mit Taber. pag. 134.; Abulf. pag. 214. mit Taber. pag. 146. Diese Stellen bezeigen um so mehr die Sitte der arabischen Geschichtsschreiber, ihre Quellen abzuschreiben, weil Abulfeda den Taberita nicht unmittelbar benützte, sondern zunächst Ibn Athir seine Quelle war, der also schon den Taberita ausschrieb, wie er selbst wieder von Abulfeda ausgeschrieben wurde. Aus der syrischen Historiographie bringt Land in seiner Schrift „Johannes, Bischof von Ephesus“ Leiden 1856 pag. 38. ein ganz entsprechendes Beispiel. Aus diesem Johannes nämlich entlehnte Dionysius von Tellmahar in seiner Chronik die Geschichte von Theodosius II. bis zum Tode Justinian's so, dass er den Johannes sogar in der ersten Person über seine Erlebnisse reden lässt. Uebrigens ist diese Art Geschichte zu schreiben nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, nur den Morgenländern eigen, sondern findet sich auch bei Profanscribenten. So schreibt Nikolaus

von Damask an vielen Stellen den Dionysius von Halikarnass wörtlich ab, wie die von C. Müller herausgegebenen Fragmente der griechischen Historiker zeigen. Paris 1849, Tom. 3. pag. 409. und an andern Stellen folgt er dem Ctesias so, dass er sogar seine jonischen Formen beibehält, l. c. pag. 36. 56.; und ebenso scheint Alexander Polyhistor in seinen Nachrichten über die Juden nur Andrer Aussagen zusammengestellt zu haben, l. c. pag. 206., und man möchte selbst den Livius im 21. Buche nur einen gewandten Uebersetzer des 3. Buches des Polybius nennen. Auch Nepos schrieb hin und wieder wörtlich den Theopomp ab, und ebenso Trogus seine griechischen Quellen, wie Ulrici in seiner Charakteristik der antiken Historie pag. 31. nachweist. Aehnliches fand in der alten deutschen Litteratur statt, wie Wackernagel, Geschichte der deutschen Litteratur pag. 172. 74. 205 u. ff. zeigt.

§. 11.

Ist nun so dargethan, dass die Weise der Composition des Pentateuches auch die von Schriften andrer Völker ist, so gilt dasselbe auch sowohl von dem Principe, aus dem die im Pentateuche enthaltene Legislation abgeleitet wird, als auch von einem Theil seines geschichtlichen Inhalts. Die Gesetze des Pentateuches nämlich werden auf Gott unmittelbar zurückgeführt, sei es, dass er sie selbst Israel kund thut, oder dass er sie dem Mose verkündet, und ihm befiehlt, sie dem Volke bekannt zu machen, und ebenso legt Lykurg seine Rethren dem delphischen Gott in den Mund, lässt sich Minos vom Zeus unterrichten, und auch nach römischem Glauben ruhet der Staat auf göttlicher Grundlage, wie ausführlich in der Geschichte der Römer von Gerlach und Bachofen 1. B. 2. Abtheil. pag. 211 u. ff. gezeigt ist. Auch die morgenländischen Religionen sind nach dem Volksglauben göttlichen Ursprungs und das Zendavesta hat sogar in der Form, in der es die dem Zoroaster ertheilten Offenbarungen erzählt, viel Aehnlichkeit mit dem Pentateuche. Diesem allgemeinen Glauben der Völker an die Göttlichkeit ihrer Gesetze hebt schon Strabo pag. 761. 62. nach Casaubon Ed. 2. hervor, und es beruht diese Ueberzeugung nicht nur auf einem tiefen religiösen Gefühle und

dem Bedürfnisse zu glauben, die Gottheit nehme sich der Menschen an, sondern auch auf der sittlichen Anschauung, die Gottheit habe Gesetz und Ordnung nach weisen Zwecken bestimmt, und nur, wer sich ihren Vorschriften füge, sei ihr angenehm. Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sagt der Apostel Paulus. Aber auch vieles im Pentateuche Erzähltes ist den alten Sagen andrer Völker analog, wie an einigen Beispielen nachgewiesen werden soll. Wer erinnert sich nicht bei dem von Jehova geleiteten Zuge Israels aus Aegypten nach Palästina und der Verlosung dieses Landes, an den durch das delphische Orakel geleiteten Zug der Herakliden nach dem Peloponnes, und dessen Vertheilung durch das Loos unter die drei dorischen Fürsten? Mit dem Durchzuge Israels durch das rothe Meer ist der wunderbare Zug der Araber nach Darein zu vergleichen, während dessen das Meer so zurücktrat, dass es den Kameelen nicht über die Knöchel ging, obgleich man oft mehr als einen Tag braucht, um zu Schiff von der arabischen Küste dorthin zu gelangen. Taberita I. pag. 199. ed. Kosengarten und Weil, Geschichte der Chalifen I. pag. 28. Wie Moses wunderbarer Weise dem Volk in der Wüste Wasser verschafft, so fanden auch die unter Abubekr gegen die Rebellen kämpfenden Araber, als sie eben vor Durst sterben wollten, Wasser an einer Stelle, wo früher nie keines gewesen. Taber. pag. 192. Wie Jacob und Esau, so befeindeten sich auch Akrisius und Prötus im Mutterleibe, Appollodor bibl. II, 2., und auch die Feindschaft der Hashemiten und Omejaden wird aus einem Vorfall erklärt, der sich bei der Geburt ihrer Ahnen ereignete: Weil, Mahomet pag. 6. Wie Bileam's Esel so redete auch der Maulesel, auf dem Mahomet als Kind mit seiner Amme ritt, und erklärte ihn als Propheten, und auch Manetho und Livius wissen von redenden Thieren. Den Schlüssel zur richtigen Auffassung mancher Sagen von redenden Thieren, giebt Al Fachri, ed. Ahlwardt, pag. 97. Ebenso lässt sich hin und wieder zeigen, wie die Sage ins Wunderbare überging. Aus der Zusammenstellung aller Nachrichten über das Manna in Ritter's Geographie XIV. pag 665 u. ff. erhellt, dass das von Israel gegessene Manna dasselbe ist, das noch heute am Sinai gefunden wird. Nicht nur stimmt die Art, wie es im Pentateuch beschrieben wird, ganz mit

den Berichten der reisenden Naturforscher überein, und wird durch dieselben erläutert, sondern auch die Stelle, wo es die Israeliten zum ersten Male trafen, ist ganz dieselbe, wo noch heutzutage, wer im Frühjahr aus Aegypten nach dem Sinai reist, dieses Manna, das nur in der Umgegend des Sinai vorkömmt, findet. Somit ist das Manna der Israeliten etwas Natürliches, aber die Erzählung geht dadurch in das Sagenhafte über, dass sie die Israeliten von diesem natürlichen Manna bis über den Jordan begleitet werden lässt, wie §. 8. bewiesen wurde, und es als ihre tägliche Nahrung darstellt, wie aus Exod. XVI, 21. coll. 35 deutlich hervorgeht, wofür auch Ps. 78, 23—25. spricht, und was nur durch künstliche Exegese weggebracht werden kann. Sollte hier nicht verschönernde Sage stattfinden? (ich sage nicht Dichtung, denn die Vergleichung von Exod. XVI. mit Ps. 78. zeigt deutlich den Unterschied zwischen Sage und Dichtung) und das um so mehr, da, wie Hengstenberg Bileam pag. 285 u. ff. zeigt, das Unglaubhafte nicht einmal als nothwendig erscheint, und sollte der Sage nicht auch der Zug angehören, dass am Sabbat kein Manna gefunden worden? Die weitre Ausbildung durch die Sage zeigt sich, meiner Ueberzeugung nach, wenigstens bei einzelnen der ägyptischen Plagen, z. B. der Verwandlung des Wassers in Blut und dem Sterben der Erstgeburt. Dass man hier nicht, wie gewöhnlich geschieht, daran denken dürfe, dass der Nil, wenn er gross wird und austritt, eine röthliche Farbe annimmt, zeigt der Umstand, dass die Fische starben, was nach Hengstenberg, die Bücher Mosis pag. 105., ohne Beispiel ist, und dass das Nilwasser untrinkbar blieb. Wir hätten also eine gänzliche Umwandlung des Niles anzunehmen; an eine solche kann aber vernünftiger Weise nicht gedacht werden, und darum ist richtiger anzunehmen, auch hier sei das Bekannte, Natürliche, alljährlich Wiederkehrende (das anerkannt auch den übrigen Plagen zu Grunde liegt) ins Wunderbare vergrössert worden. Diese Annahme drängt sich beim Sterben der Erstgeburt so auf, dass selbst Hengstenberg l. c. pag. 126., um ihr zu entgehen, dem Wortlaut der heiligen Schrift nicht zu glauben vermag, sondern sich denselben erst zurechtlegen muss, auch Lutz, biblische Dogmatik pag. 229. 242., Hermeneutik pag. 380. und Hauff, Offenbarungsglaube, Stutt-

gart 1843, pag. 216. 323 u. a. St. erklären sich für die Annahme von Sagen und Mythen in den historischen Schriften des A. T. und namentlich im Pentateuche.

Ja auch theokratische Anklänge oder Nachweisung der Leitung der Vorsehung finden wir, ähnlich wie beim Ergänzer, bei einzelnen Klassikern; so sieht z. B. Herodot hinter allen menschlichen Ereignissen das Wirken des Dämoniums, und die stätige Nachweisung der göttlichen Nemesis ist das Band, das sich durch die verschiedenen Theile seines Werkes durchzieht. O. Müller, Gesch. der griech. Litter. 1. B. pag. 491. Ulrici, Charakteristik der antiken Hist. pag. 805., und um noch einen zu nennen, so zeigt Livius, dass die Macht Roms nur darum so gross wurde, weil die Götter so das römische Volk, das sie immer treu verehrte, belohnen wollten. Ulrici, l. c. pag. 120. 266 u. ff.

§. 12.

Durch was unterscheidet sich aber nun der Inhalt des Pentateuches von dem der Schriften andrer alten Völker? Wie kömmt es, dass ihn Christus und nach ihm die christliche Kirche unter die Bücher versetzt, die als heilige angesehen werden, deren Vorschriften wir uns zu unterziehen haben, damit ihre Beobachtung uns Heil bringe und wir den Anforderungen unsres Gewissens Genüge leisten? Ich antworte auf diese Frage: seines religiösen und ethischen Inhalts wegen; den wollen wir jetzt näher betrachten, und darum den Zweck und die Absicht des Pentateuches darlegen. Nach seinen Aussagen will der Gott, der Alles geschaffen hat, sich eine Gemeinde gründen, innerhalb deren er seinen Willen kund thun und an der er sich verherrlichen will. Diese Gemeinde soll Gott geheiligt und heilig sein, denn Jehova ist auch heilig, Exod. XXII, 30. Levit. XIX, 2. u. a. St. und darauf soll schon als äusseres Zeichen die Beschneidung hinweisen, wie Tuch zu Genes. XVII. und Kurtz, die Geschichte des A. B. 1. B. pag. 186. zeigen, und eben weil Israel ein Jehova geheiligtes Volk und seinem Dienste geweiht sein sollte, sollte es sich auch frei erhalten von allen den Sünden und Fehlern, in die die Völker gefallen, deren Land Israel in Besitz zu nehmen bestimmt

war, und die Gott eben ihrer Sünden wegen in die Hände Israels gab, dass sie durch dasselbe ausgerottet würden; es soll darum auch frei bleiben vom wollüstigen Culte dieser Völker und ihren grausamen Kinderopfern, weil durch beides die Würde Gottes und der Menschheit entweiht wird, denn der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen und soll gleichsam Bild Gottes auf Erden sein Genes. I, 36 ff. Ps. VIII. In seinem heiligen, von Gott ihm gegebenen Lande soll Israel leben, abgesondert, nicht mit, nicht unter fremden Völkern, aber unter sich verbunden zu einer Gemeinde von Brüdern, die alle vor Gott gleich und darum auch unter sich gleich berechtigt sein sollten. Israel soll sich immer bewusst sein, dass es dieses Land seinem Gotte verdanke, darum ist es auch Belohnung, in diesem Lande wohnen zu dürfen und wird ihm also als solche im Falle des Gehorsams gegen die Gebote Gottes verheissen; denn dort, wo Gott sein Heiligthum hat, ist man auch in Gemeinschaft mit ihm, weiss sich eins mit ihm, ist beruhigten Gewissens und wenn auch seiner Sünde bewusst, doch im Bewusstsein der Gnade Gottes, der sich Israel kund gethan, und so theilhaftig des Friedens mit Gott, des höchsten Gutes, das allein dem Menschen genügen und ihn beseligen kann. Man vergleiche hier die schönen Bemerkungen in Lutz bibl. Dogmat. pag. 89 ff. So befriedigt das im Pentateuch enthaltene und durch Mosen in der Wüste gegebene Gesetz alle Anforderungen des sittlichen Menschen, und so treffen wir in der Thora dieselbe Lehre, wie im N. T. und dieselben Anforderungen an den Menschen, dessen Bestimmung auch überall dieselbe ist, mit Gott versöhnt zu sein; nur dass das N. T., weil es den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele hat, die Bestimmung des Menschen in das himmlische Jenseits erweitert und das beseligende Bewusstsein des Friedens und der Einigkeit mit Gott auch nach dem Tode fortdauern, ja sich dann noch im höhern Grade ausbilden und entwickeln lässt. Es ist überhaupt merkwürdig, dass die Speculation, aus der der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele entsprang, bei den Hebräern zurückblieb, während die Schriften des A. T. so früh die tiefste religiöse Erkenntniss zeigen, ein Umstand, den ich mir nur daraus erklären kann, dass der Hebräer, weil ihn seine Religion befriedigte,

die Speculation entbehren konnte. Darum, weil Israel ein heiliges Volk sein sollte, enthält der Pentateuch so viele Reinigkeitsgesetze, deren Grund doch zuletzt auf dem Gefühle der Achtung gegen Gott, also auf einer moralischen Anschauung beruht; man soll z. B. körperlich rein vor Gott treten, weil das Gegentheil schon bei Menschen Zeichen der Verachtung, und zugleich soll die körperliche Reinigkeit Sinnbild der geistigen sein, daher hat, wer auf irgend eine Art befleckt ist, die Befleckung wieder wegzuschaffen. Desswegen auch die Opfer, die das rechte Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen, wenn es durch kleinere Fehltritte gestört worden, wieder herstellen sollen (auf grössere war bestimmt der Tod gesetzt), während auf der andern Seite die jährlichen Feste an den Dank für die geistigen und leiblichen Gaben Gottes lebhaft erinnern sollen. Verkennt aber Israel seine Pflicht, ist es Gott nicht gehorsam, so verherrlicht sich Jehova an ihm durch seine Strafgerechtigkeit, durch sie seine Heiligkeit zu zeigen und so dieselbe fortwährend in der Leitung der Schicksale Israels kund zu thun, so dass die Verherrlichung Gottes zugleich eine wahre Herrschaft Gottes, Theokratie, einschliesst. So entspricht der Pentateuch sowohl in seinem geschichtlichen, als auch in seinem gesetzlichen Inhalte allen sittlichen und religiösen Bedürfnissen des Menschen, er allein unter allen alten Gesetzgebungen lehrt einen sittlichen Gott, der über der Welt steht und sie nach seinem Willen beherrscht; daher findet sich auch nur bei den Hebräern die Lehre vom Sündenfall und der Sünde als einer Entfremdung und Abwendung von Gott, wie besonders Baur in seiner Abhandlung über die A. T. und griechische Lehre vom Sündenfall, Stud. u. Krit. 1848 gezeigt hat, mit der Nägelsbach Homer. Theol. pag. 27. und nachhomerische pag. 322. zu vergleichen ist, und darum konnte auch nur bei den Hebräern die Erwartung entstehen, ihre Religion werde sich noch über die ganze Erde ausbreiten und aus Israel müsse das Heil kommen! Anschauungen dieser Art finden wir in der vorchristlichen Welt sonst nirgends; weder Socrates noch Platon konnten sich so weit erheben, ist ja nach Letzterem sogar das Böse in der Welt nothwendig! Vergl. Krug, Gesch. der Phil. pag. 213., Schwegler, Gesch. der Phil. pag. 49., Neander, deutsche Zeitschrift 1850 Nr. 15.

pag. 120. Aus dieser Verschiedenheit der religiösen Anschauungsweise folgt auch, dass wir den Aussagen der Thora über ihren Ursprung und ihre Entstehung Glauben beizumessen haben, wenn sie dieselbe von einer göttlichen Offenbarung ableitet. Was bei andern Völkern aus einem gewissen religiösen Bedürfnisse und in Folge der Reflexion geglaubt wurde, das ist hier, wie der Inhalt der Thora zeigt, geschichtlich wahr. Wenn schon Socrates seine Erkenntniss auf etwas Uebernatürliches zurückführt und sich bewusst ist, nicht auf dem gewöhnlichen natürlichen Wege zu derselben gelangt zu sein und wir dieses Bewusstsein doch nicht geradezu als irrig verwerfen dürfen, (Schwegler, Geschichte der Phil. pag. 28., Brandis, Geschichte der griechisch-römischen Philos. 2. Bd. 1. pag. 61.) so werden wir noch mehr der Thora glauben, wenn sie ihre Gesetze von Offenbarung ableitet. Besteht ja doch die Offenbarung darin, dass unser Geist mit Gott in solche Verbindung tritt, dass uns durch diese Verbindung in religiösen Dingen eine unsern sittlichen Bedürfnissen genügende Erkenntniss zu Theil wird, zu der andre Menschen nicht gelangen, und darum unterscheiden wir auch einen mit Gott in Verbindung stehenden Menschen von andern und nennen ihn theopneust oder inspirirt. Dass nun aber der Verfasser des Pentateuches und schon der seiner ältern Quelle solche Erkenntniss besassen, hiermit theopneust waren, zeigt eben der in religiöser Beziehung vor allen andern alten Schriften so wesentlich verschiedene Inhalt des Pentateuches. Damit ist aber durchaus nicht gesagt, dass der Pentateuch auch in seinem geschichtlichen Theile immer historisch treu erzähle, im Gegentheil sehe ich keinen Grund, der uns veranlassen könnte, was wir bei den Classikern oder in morgenländischen Schriften als Sage oder Mythus ansehen und unglaublich finden, darum für wahr zu halten, weil es im Pentateuche oder in weiterm Sinne im A. T. erzählt wird. Ebenso gewiss, als mir aus dem Inhalt des Pentateuches seine Inspiration klar ist, ebenso gewiss steht mir wieder aus seinem Inhalte fest, dass er auch Sagenhaftes erzählt, und der Verfasser, nach den Ansichten seiner Zeit, an die historische Wahrheit desselben glaubt. Aber wer unter uns hält noch die Schöpfung in sieben Tagen fest und spricht den sichern Ergebnissen der Natur-

forschung Hohn? Nicht einmal Kurtz wagt dies (Gesch. des A. B. pag. 36. 2. Ed. pag. 57.), muss desshalb den einfachen Sinn der Bibel verdrehen und verkennt ganz, dass hier metaphysische Wahrheit in Geschichte eingekleidet ist, wobei aber doch jene, als Lehre einer Schöpfung aus Nichts, einzig im Alterthum dasteht. Wie gewaltsam muss jeder, der in Genes. XI, 1—9. Geschichte finden will, diesen Abschnitt erklären? Auch dass der Verfasser des Pentateuches, nach Sitte der Alten, die oft ihre Vorfahren als Lieblinge der Gottheit hinstellen, die Geschichte Abraham's erzählte, weist Hauff Offenbarungsglaube pag. 301 ff. genügend nach; nur dass der Pentateuch, auch wo er Sage berichtet, so darstellt, dass Alles zur Ehre Gottes ausgehen muss. Ich glaube um so eher Sagenhaftes im Pentateuch und überhaupt im A. T. annehmen zu dürfen, da der geschichtliche Inhalt desselben nirgends von Gott abgeleitet wird, wie hingegen bei der Legislation des Pentateuches geschieht. Sodann geben auch die Bekenntnissschriften durchaus keine genauere Bestimmung über die Theopneustie und selbst diejenigen Gelehrten, welche wie von Meyer a priori eine strenge Inspirationstheorie sich gebildet haben und wenig von einer Eingebung der Gedanken und Worte abweichen, kommen doch (vergl. Meyer's Inbegriff der christl. Glaubenslehre pag 26.) auf geschichtlichem Wege dahin, wenigstens einzelne A. T. Bücher als aus spätrer Ueberlieferung entstanden und nicht durchgängig glaubwürdig anzusehen. Diese Anschauungsweise erklärt manche im Pentateuch gefundene Schwierigkeit, z. B. das lange Leben der ersten Nachkommen Adam's Genes. V., die Genes. XX. im Widerspruch mit XVIII, 11. vorausgesetzte Schönheit der Sara noch in ihrem hohen Alter und die gewiss ebenso wenig glaubwürdig ist, als die der 120jährigen Araberin Charka, die bei Rückert Hamasa II. Band pag. 100. erwähnt ist. Wer denkt hier nicht an die alternde Helena? u. a. m. Aber um Widersprüche kümmert sich die Sage nicht, ja sie verknüpft oft sogar, aller Geschichte und Chronologie zum Trotz, ursprünglich verschiedene Sagenkreise mit einander, wie am Nibelungenliede, Vilmar Gesch. der deutschen Nationallitter. 1. Thl. pag. 135. 3. Ed. nachweist.

§. 13.

Das Buch Josua.

Sein Inhalt. Wie das Deuteronomium lässt das Buch Josua Israel am Jordan, Jericho gegenüber, gelagert sein, und erzählt, wie Josua, nun an Mosis Stelle Heerführer der Nation, dieselbe auf wunderbare Weise zur Eroberung Palästina's über den Jordan führte und in Gilgal das Heerlager aufschlug. Jenseits des Flusses hörte die Gabe des Manna auf, die während des Zuges durch die Wüste unbeschnitten gebliebene junge Mannschaft wurde in Gilgal beschnitten, dadurch gleichsam geheiligt und nun Jericho angegriffen, das durch ein Wunder erobert und auf göttlichen Befehl mit allem, was es enthielt, dem Banne preisgegeben wurde. Dabei versündigte sich Achan aus dem Stamme Juda, indem er von der vorgefundenen Beute sich selbst etwas aneignete und verschuldete so den verunglückten Angriff auf die Stadt Ai. Dieser gab Anlass zu näherer Untersuchung, welche Achan's Fehltritt ermittelte, für den er mit seinem ganzen Hause gesteinigt wurde. Darauf wurde Ai zum zweitenmal angegriffen, durch List erobert und nach den Vorschriften des Deuteronomiums Segen und Fluch auf den Bergen Garizim und Ebal ausgesprochen. Cap. I—VIII. Cap. IX. berichtet, die durch diese Begebenheiten geschreckten Bewohner von Gibeon und andern kleinern Nachbarorten hatten dadurch, dass sie Abgeordnete an Josua sandten, die sich als von fernher Kommende ausgaben und ihre Aussage durch ihre zerrissene Kleidung und ihre verdorbene Nahrung bestätigten, einen Bund mit Israel abzuschliessen vermocht, der nach Entdeckung des Betrugs fortbestand und den Gibeoniten den weitern Besitz ihres Landes gewährte. Dieser Bund der Gibeoniten mit Israel missfiel den im Süden von Palästina wohnenden Emoriter-Fürsten, die sich zur Züchtigung der Gibeoniten verbanden, aber von Josua, der auf dieser Ansuchen hin zur Hülfe herbeieilte, gänzlich geschlagen und zerstreut wurden, so dass Israel in Folge dieses Sieges sich des ganzen südlichen Theiles des Landes bemächtigen und seine Bewohner ausrotten konnte, cap. X. Dann erzählt cap. XI., Josua habe auch den nördlichen Theil des Landes, dessen Könige sich beim See Merom sammelten und die er durch plötzlichen

Ueberfall besiegte, erobert und sei mit seinen Bewohnern wie mit denen des Südens verfahren, und zuletzt zählt Cap. XII. alle von Josua besiegten kananitischen Könige, 31 an der Zahl, auf. Weiter wird berichtet, trotz dieser glänzenden Siege sei nicht alles Land von Josua erobert worden, namentlich nicht Philistäa, Phönicien und einige Districte am Libanon, jedoch sei er von Gott beauftragt worden, Palästina den noch übrigen 9½ Stämmen zu verlosen, den 2½ Stämmen hatte ja schon Moses östlich des Jordans Besitz angewiesen, wie hier ausführlich wiederholt wird, und an diesen Auftrag Gottes knüpft dann Kaleb sein Ansuchen um das ihm von Mose zugesagte Hebron, Cap. XIII. XIV. Darauf wird das Erbtheil des Stammes Juda geschildert und das Ephraim und halb Manasse zugewiesene Land, wobei bemerkt wird, Juda habe Jerusalem, Ephraim Gaser und Manasse die wichtigen auf der Ebene Esdrelon gelegenen Städte nicht zu erobern vermocht. Diese Vertheilung des Landes geschah zu Gilgal in Gegenwart und mit dem Beistande des Hohenpriesters und der Stammhäupter, Cap. XV—XVII. Nun wurde das heilige Zelt in Silo im Stamme Ephraim aufgeschlagen, und als die Israeliten in der Vertheilung des Landes lässig geworden, tadelt sie Josua und fordert auf, fortzufahren und Männer auszusenden, die das Land beschreiben sollen, damit er es gehörig vertheilen könne. Dies geschieht und nun wird den übrigen sieben Stämmen in Silo ihr Antheil bestimmt und vom Stamme Dan bemerkt, Leute aus ihm entsprungen hätten sich der Stadt Leschem im Norden des Landes bemächtigt, sie bewohnt und ihr den Namen ihres Stammvaters gegeben, Cap. XVIII—XIX. Jetzt folgt die Bestimmung der Freistätten für unvorsätzliche Mörder und die Aufzählung der 48 den Leviten gegebenen Städte, Cap. XX. XXI. mit der Schlussformel, dass Jehova so seine Verheissungen erfüllt habe. Cap. XXII. erzählt die Entlassung der jungen Mannschaft der 2½ östlichen Stämme, die ihren Brüdern bei der Eroberung von Palästina mithalfen, und dass, als diese bei ihrer Rückkehr über den Jordan einen Altar errichteten, die Gemeinde dieses scharf tadelte, sich aber wieder zufrieden gab, als eine in dieser Sache abgeordnete Gesandtschaft die Antwort zurückbrachte, der Altar solle kein Opferaltar sein, sondern bloss

als Denkzeichen dienen. Den Schluss des Buches machen zwei Reden Josua's an die Gemeinde, von denen die erste wohl in Silo, die zweite hingegen in Sichem gehalten wurde und die beide Israel durch Hinweisung auf die Erfüllung der Verheissungen Gottes zur Anhänglichkeit an Jehova und zur Treue in der Beobachtung seiner Vorschriften stärken sollen, und endlich kömmt ganz kurz die Erzählung des Todes Josua's und des Hohenpriesters Eleazar, des Sohnes des Ahron, Cap. XXIII—XXIV.

Somit ist der Hauptzweck des Buches Josua die Verherrlichung Gottes durch den Nachweis seiner Treue, vermöge der er seine Verheissung erfüllt und darum auch seinem Volke den schon den Patriarchen verheissenen Besitz von Palästina gewährt. So hängt das Buch Josua durch seinen Inhalt aufs engste mit dem Pentateuche zusammen, ja sein Inhalt wird im Pentateuche geradezu postulirt; denn nur durch das Buch Josua wird der Pentateuch vollendet und abgerundet und hätte ohne dasselbe keinen passenden Schluss. Es ist also auch, weil der Pentateuch, wie gezeigt worden, über die Zeit Mosis hinausgeht und also sein Verfasser die Eroberung von Palästina erlebt haben kann, höchst wahrscheinlich, dass derselbe Verfasser auch das Buch Josua geschrieben, über welche Annahme die Untersuchung der Sprache unsrer Schrift entscheiden muss.

§. 14.

Die verschiedenen Ansichten über den Ursprung des Buches Josua.

Wie aus dem Talmud, Baba bathra fol. 14. ersehen wird, schrieben es die ältern Juden dem Josua selber zu, nur dass die Erzählung von seinem Tode von Eleazar, und die von Eleazar's Tode von Pinehas beigefügt wurde. Daneben bildete sich schon früher in der christl. Kirche (Synopsis des Athanasius, Theodoret., vergl. Carpzov Introduct. in V. T. I. pag. 147.) die Ansicht, unser Buch habe von seinem Inhalt den Namen. Beide Ansichten haben sich bis in die neueste Zeit erhalten. Zu erstrer bekennen sich Isidor von Sevilla, Bonfrère, Alting und noch in neuester Zeit König, altest. Stud. Meurs 1836, zur zweiten, ausser den oben genannten Kirchenvätern, Calvin, der es dem Eleazar, Lightfoot, der es dem Pinehas, Abarbanel,

der es dem Samuel zuschreibt, sowie Spinoza und Masius, die es von Esra mit Benutzung ältrer Materialien herrühren lassen. Unter den neuern lassen unsre Schrift bald nach Josua verfasst sein Keil im Comment. zum Buche Josua und in der Einleitung zum A. T., Herwerden, disputatio de libr. Josuae, Groningae 1826, der behauptet, dasselbe habe nach 10 schriftlichen Documenten seine gegenwärtige Gestalt erhalten. Das 3. Document umfasste XIII, 15—XIV, 5. XV, 1—12. 20—XXI, 40. Jahn, Dereser, Scholz und Hävernick in ihren Einleitungen setzen es in die Zeiten vor David, während derselben Berthold und Steudel, Theol. des A. T. pag. 483., doch immer mit Benützung früherer Quellen; Eichhorn nach der Trennung des Reiches, wegen VI, 26. und 1. Kön. XVI, 34., Lengerke, Kenáan, Einl. pag. CXXXV. in die Zeit des Josia, Andre in die des Exils. Richtig bemerkt de Wette Einl. pag. 169., dass die Ansicht über das Alter des Buches Josua von der über das Alter des Deuteronomiums abhänge. Ueber alles dieses muss die Untersuchung über die Sprache des Buches Josua und die geschichtlichen Voraussetzungen desselben entscheiden.

§. 15.

Im Buche Josua findet sich die doppelte Sprachweise des Pentateuches und zwar in den geographischen Abschnitten die der Elohimquelle oder der Grundschrift, in den historischen die des Jehovisten oder Ergänzers und somit hat derselbe auch das Buch Josua mit Benutzung der alten Elohimquelle verfasst.

Die geographischen Abschnitte XIII, 15—XIV, 5., XV—XVII, 13., XVIII, 11—28., XIX—XXI, 42 haben öfters die im Leviticus nach jedem Gesetze üblichen Schlussformeln. Josua XIII, 23. 28. 32., XV, 12., XVI, 4., XVIII, 20. 28., XIX, 8. 16. 23. 31. 39. 48., XX, 9 und XIX, 51. schliesst mit einer längern Formel die Vertheilung des ganzen Landes unter die Stämme ab, sowie dieselbe XVI, 1. durch eine längere Bemerkung einleitet. Dann haben die geographischen Abschnitte für „Stamm“ vorherrschend מַטֶּה XIII, 15. 24., XIV, 1. 2. 3., XV, 1. 20. 21., XVII, 1., XVIII, 11., XIX, 1. 24. 48., XX, 8., XXI, 4. 5. 6., wie Num. I. II. III. XXIV. u. a. St. Zur Bezeichnung

der Stammhäupter steht רָאשֵׁי אֲבוֹת הַמַּטּוֹת Jos. XIV, 1., XXI, 1. nach der Weise der Elohimquelle, Exod. VI, 14; Num. I, 4; VII, 2; XXX, 2., XXXVI, 1 u. a. St., für vertheilen, in Besitz geben, steht das Verbum נָחַל im Kal oder Piel, Jos. XIII, 32; XIV, 1; XIX, 49. 51., wie nur noch in den elohistischen Abschnitten des Pentateuches Num. XXXIV, 29; XXXV, 8; die geographischen Abschnitte haben auch die Redeweise יַרְדֵּן יְרֵחוֹ, Jos. XIII, 32; XVI, 1; wie die elohistischen Stücke Num. XXII, 1., XXXIII, 48. 50., XXXIV, 15., und es scheinen diese Worte an letztrer Stelle, wie auch Düsterdieck, Gött. Gelehrt. Anz. 1848 pag. 1421 anerkennt, missbräuchlich das ganze Ostjordanland zu bezeichnen und ebenso Jos. XX, 8., wenn die Stelle kritisch richtig, da die LXX dort Jericho nicht gelesen zu haben scheinen. Dazu kömmt, dass in diesen Abschnitten alles so dargestellt wird, wie man es nach den Vorschriften des Pentateuches erwartet, Josua handelt in ihnen, wie ihm Moses Num. XXVII, 15 ff. und XXXIV, 16. befohlen, in Gemeinschaft mit Eleazar und den רָאשֵׁי אָבוֹת, XIV, 1; XXI, 1; ja Josua XXI, 2. entspricht wörtlich Num. XXXV, 2. 3; Jos. XX. harmonirt ganz mit Num. XXXV, 9 ff. und nur da und Jos. XX. und XXI. findet sich die Redeweise עָרֵי הַמִּקְלָט, die erst in der Chronik wiederkehrt. Wie ganz anders lautet Deut. XIX, 1—10; und Jos. XVII, 3. bezieht sich auf Num. XXVII, 1 ff. und XXXVI. Ferner sind im Buche Josua, namentlich in den geographischen Abschnitten, Juda und Ephraim wie im Segen Jacob's, der elohistisch ist, die mächtigsten Stämme, darum erhielten sie auch zuerst ihr Theil, doch immer hat Juda noch, wie während des Zuges durch die Wüste, den Vorrang.

Dieselbe Sprachweise zeigen auch noch einige wenige andere Stellen unsres Buches. Dazu rechne ich V, 10—12; denn Vers 12. geht auf Exod. XVI, 35. zurück, und Vers 11. erläutert Levit. XXIII, 11. 14., und Jos. XXII, 14, woselbst sich entschieden elohistische Redeweise findet; doch sind Cap. V. und XXII. vom Ergänzer überarbeitet. Wohl erzählte die Elohimquelle noch den Tod Joseph's, denn es geht XXIV, 32. auf Genes. XXXIII, 19. XLVIII, 22. L, 24. zurück. So berichtete also die Grundschrift auch die Vertheilung des Landes und schloss mit derselben. Wie reihen sich

nun ihre Abschnitte im Buche Josua an die des Pentateuches, die wir noch in der Erzählung des Todes Mosis treffen? Vergl. hier meine krit. Untersuchungen über den Pentateuch u. s. w. pag. 40. 41. Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns kurz über den Zweck der Grundschrift aussprechen, wie sich derselbe aus ihrem Inhalte ergiebt. Die Grundschrift verheisst den Besitz von Palästina und giebt alles Gesetzliche und was sich auf den Cultus bezieht genau an, ist aber im Geschichtlichen in den mittlern Büchern des Pentateuches, soweit nichts Gesetzliches damit verknüpft ist, sehr kurz, gedenkt z. B. kaum des Durchzugs durch das rothe Meer, Num. XXXIII, 8., und so erhellt, dass sie einen doppelten Zweck hat: 1) die Besitznahme von Palästina zu erzählen, nicht nur allein die Treue Gottes zu zeigen, sondern auch, weil bei der Vertheilung des Landes jeder Stamm seinen bestimmten Antheil erhielt und die Angabe desselben gleichsam der Inhalt eines Civilgesetzes ist; 2) die sich auf den Cultus beziehenden Vorschriften anzugeben, und somit will sie durch beides zusammen die Legislation Israels, durch welche Elohim für Israel Jehova wurde, in ihrem ganzen Umfange darstellen. Es muss hier noch hervorgehoben werden, dass in den von der Grundschrift erzählten Verheissungen Genes. XVII. XXXV, 11 ff. Exod. VI, 8. nirgends auf Kriege hingewiesen wird, welche dem Besitze von Palästina vorangehen sollen, selbst Levit. XXVI, 7. ist nur vom Zurückweisen feindlicher Angriffe die Rede, und Num. XXVII, 17. 21. schildern im Allgemeinen Josua's Amt und müssen durchaus nicht von Anführung im Kriege verstanden werden; denn nirgends wird in der Grundschrift Josua das Land zu erobern befohlen, nur die Vertheilung des Landes wird Num. XXXIV, 17 ff. dem Josua aufgetragen und im Buche Numeri vorbereitet. Ist aber dies die Natur der Grundschrift, so kann nicht auffallen, dass sie nichts von Josua's Kriegen erzählt und dass auch die beiden historischen Abschnitte des Buches Josua, die ihre Benützung verrathen, V, 10—12. und XXII. auf frühere Gesetze, Exod. XII. Levit. XXIII. und XVII. anspielen; und somit ist höchst wahrscheinlich, dass sie auf die Erzählung von Mosis Tod nur die kurze Bemerkung folgen liess: Josua ging nun mit Israel über den Jordan, dann lagerten die

Kinder Israel bei Gilgal, woselbst sie das Passa feierten V, 10—12., woran sich dann XIII, 15. und XIV, 1. anknüpft. Ich kann nicht, wie Keil, Commentar zum Buche Josua Einl. pag. XXIX. in dieser Annahme einen salto mortale finden, habe aber auch nichts dagegen, wenn man behaupten will, auch Cap. XII. das Verzeichniss der von Moses und Josua besiegten Könige habe in seiner ursprünglichen Gestalt der Urschrift angehört, wozu die Ueberschriften Vers 1 und 7 veranlassen können, und vielleicht zeigt das Wort נְשִׂיא Jos. IX, 15. 18. 19. 21., das sonst sich besonders in der Grundschrift findet, dass dieselbe auch etwas von einem Bunde der Israeliten mit den Gibeoniten erzählte, was um so leichter denkbar wäre, weil derselbe ein bestimmtes Dienstverhältniss zum Heiligthume begründet und in solchen Dingen gerade die Grundschrift sehr ausführlich ist.

Die Grundschrift in dem angegebenen Umfange von Genes. I. bis Jos. XXI. oder noch mit kurzer Nachricht vom Thun der über den Jordan zurückkehrenden Stämme wurde vielleicht schon von ihrem Verfasser nach ihrem Inhalte in fünf Theile סְפָרִים eingetheilt, von denen der erste die Urgeschichte Israels enthielt, der zweite den Auszug aus Aegypten und die Errichtung des heiligen Zeltes erzählt, der dritte die bei seinem Culte zu beobachtenden Vorschriften, der vierte den Zug durch die Wüste und die Erwählung der zum Dienste des Heiligthums nöthigen Priesterschaft, der fünfte den Uebergang über den Jordan und die Vertheilung Palästina's. Allerdings wären dann diese fünf Theile von sehr verschiedenem Umfang; allein um nur ein Beispiel zu gebrauchen, wie kurz ist auch in Hamza's Annalen das dritte und vierte Buch im Vergleich zu den andern. Später wurde dann durch den Ergänzer dieses Werk vergrössert, als fünfter Theil das Deuteronomium eingeschoben und die nun durch die Erzählung der Eroberung Palästina's vermehrte Vertheilung des Landes zum sechsten Theile gemacht. Dass ältre Werke auch bei den Arabern von Spätern verschieden eingetheilt worden, erhellt aus der Zeitschrift der deutsch morgenländischen Gesellschaft Bd. 4. pag. 187. 189., wo Wüstenfeld über das Kitab al Tabakat des Ibn Sad redet und bemerkt, das ursprünglich aus 15 Bänden bestehende Werk sei später von den Abschreibern verschieden abgetheilt und in

mehr oder weniger Bände zerlegt worden, und pag. 189. redet speciell von der Weise der Eintheilung des Ibn Haijuja, und in der Einl. zu Ibn Hischam pag. XXXIX. berichtet Wüstenfeld, El Magribi habe das Werk Ibn Hischam's neu redigirt und dabei es dem Koran ähnlich zu machen dasselbe in 30 Theile getheilt; ein Analogon des Vorfahrers des Ergänzers und seines Verhältnisses zur Grundschrift giebt aus dem spätern Judenthum Pinner, Compend. des Talmud, Berlin 1833. 4. pag. 3; wahrscheinlicher ist jedoch nach meinem Dafürhalten, dass die Eintheilung des Pentateuches in fünf Bücher aus späterer Zeit stammt und mit der der Psalmen gleichzeitig ist und auf der Symbolik der Zahlen beruht, so dass Pentateuch und Psalmen, die beide beim Tempelcult besonders gebraucht wurden, zusammen das Bild der Vollendung darstellten, jede Schrift für sich aber Bild der halben Vollendung ist, worüber in der Einleitung zu den Psalmen noch ein Wort gesagt werden soll.

Die historischen Abschnitte unseres Buches gehören nach Sprache und Anschauungsweise dem Ergänzer an. Für Stamm steht in ihnen vorherrschend שֵׁבֶט, Jos. III, 12; IV, 2. 4. 12; VII, 14. 16 u. s. w. wie Deut. III, 13; X, 8; XVIII, 1, und dieser Sprachgebrauch ist so constant, dass sogar in dem halbhistorischen Abschnitte Jos. XVIII, 1—10. שֵׁבֶט steht, während in ähnlichem Falle XIV, 1—5. מַטֶּה hat. Ferner hat der historische Theil XI, 23; XII, 7; XVIII, 10. das seltene Wort מַחֲלֹקֶת, das wir im geographischen nirgends treffen. Gegen die erste Bemerkung macht nun Keil im Commentar zum Buche Josua Einl. pag. XX. und mit ihm Düsterdieck Gött. Gelehrt. Anz. 1848 pag. 1421 geltend, מַטֶּה bezeichne den Volksstamm in seinen genealogischen Verzweigungen mit andern Stämmen, שֵׁבֶט hingegen denselben als Corporation, der Selbständigkeit und Herrschaft zukomme, und erklärt den Wechsel der beiden Worte aus ihrer verschiedenen Bedeutung. Allein VII, 14. 16. 18. XXII, 1. vergl. mit XIII, 29 und III, 12. vergl. mit Num. XXXIV, 18. findet der Wechsel doch gewiss so ganz willkührlich statt, dass man aus demselben gar wohl auf zwei Verfasser zu schliessen berechtigt ist. Ebenso verhält es sich mit dem Worte מַחֲלֹקֶת, das XI, 23., XII, 7., woselbst es neben שֵׁבֶט steht, gewiss im Sinne von מִשְׁפָּחָה aufzu-

fassen ist. Es ist ja מַחֲלֹקֶת das allgemeinste Wort für Theil, Abtheilung, wie es auch in der Chronik vorkömmt, und könnte darum auch in den geographischen Abtheilungen unsrer Schrift sich finden. Ebenso muss auffallen, dass statt der רָאשֵׁי אָבוֹת der geographischen Abschnitte in den historischen die Aeltesten, Richter, Häupter רָאשִׁים und שֹׁטְרִים handelnd auftreten, oder nur die שֹׁטְרִים I, 10; III, 2; VIII, 33; XXIII, 2; XXIV, 1, oder VII, 6. nur die Aeltesten. Die שֹׁטְרִים kommen aber nur beim Ergänzer vor, Exod. V, 14. 15. 19., Num. XI, 16. und öfters im Deut., und die זְקֵנִים bei ihm wenigstens viel häufiger, als in der Grundschrift. Diese Verschiedenheit erklärt Keil, Commentar zum Buche Josua pag. XVII. und Einl. §. 43. aus dem Umstand, dass die Richter, Aeltesten und שֹׁטְרִים nicht zu der von Moses für die Verlosung des Landes aufgestellten Commission gehören. Allein die נְשִׂיאִים, רָאשֵׁי אָבוֹת, זְקֵנִים, שֹׁפְטִים und שֹׁטְרִים sind, wie aus Deut. I, 15. erhellt, ganz dasselbe, man vergl. Num. I, 4. 16; VII, 2; XXXII, 28; XXXVI, 1, und somit ist allerdings höchst auffallend, dass in den geographischen Abschnitten nur die *eine* Bezeichnung der Vorsteher der Stämme sich findet und in den historischen vorherrschend nur die andre, was vollkommen zur Annahme zweier Verfasser berechtigt. Aber auch sonst zeigt sich im historischen Theile unsrer Schrift die Sprache des Ergänzers. So treffen wir die Namen Sinear Jos. VII, 21; im Pentateuche Genes. X, 10., XI, 2 ff. und XIV, 1. bloss bei ihm, und Jos. VI, 4. 16. wechseln שׁוֹפָר und יוֹבֵל wie Exod. XIX, 13. 16. 19. Der Durchzug durch den Jordan verherrlicht Josua vor Israel III, 7. 14. 24. wie der durchs rothe Meer den Moses Exod. XIV, 31; Jos. III, 5. erinnert an Exod. XIX, 11; Josua I, 1. heisst Josua der מְשָׁרֵת des Mose, wie Exod. XXXIII, 11 u. a. St., Jos. V, 13—VI, 1. geht, wie so häufig beim Ergänzer, Theophanie und Angelophanie in einander über, Jos. XXIII, 13. ist wie Num. XXXIII, 55., die Priester heissen הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם, wie im Deut., auch befehlen die historischen Abschnitte des Buches Josua die Ausrottung der Kananiter, auf die schon Exod. XXIII, 23. hingewiesen wird, und die auch Num. XXXIII, 52. und das Deut. so oft gebietet. Statt des Kal oder Piel des Verbums נָחַל steht Jos. I, 6. das Hiphil, wie Deut. XII, 10. III, 28

u. a. St. Auch mache ich noch darauf aufmerksam, dass in diesen Abschnitten häufig das Verbum יָרַשׁ für „in Besitz nehmen“ oder „vertilgen, ausrotten“ steht, Jos. I, 15; XXIII, 5; XIII, 16; XVII, 18. u. a. St., wie beim Ergänzer Num. XIII, 30; XXI, 24. 35; Deut. IV, 1. 21; XI, 23. und sonst häufig, aber nie in der Grundschrift, wo es nur für „erben“ oder „besitzen“ vorkömmt, auch das Substantiv יְרֻשָּׁה Deut. II, 5. 9. 12. Jos. XII, 6. 7. ist dem Ergänzer eigen. Man vergl. auch über die Verwandtschaft der Sprache der historischen Abschnitte unsers Buches mit Abschnitten des Pentateuches meine kritischen Untersuchungen über den Pent. Jos. u. s. w. pag. 90 ff.

Weiter handelt Josua in den historischen Abschnitten anders, als nach Num. XXVII, 21. erwartet wird; er beträgt sich ganz selbständig, wie später die Richter und frägt nie den Hohenpriester, dass er ihm durch das Urim und Thumim Antwort gebe, obschon Richter I, 1., XX, 27. 28. zeigt, dass man sich damals, auch in Kriegsfällen, auf diese Art nach dem Willen Gottes erkundigte. Bei Erklärung von Num. XXVII, 21. halte ich mit Keil und Düsterdieck l. c. pag. 1425. gegen Bertheau an der gewöhnlichen Erklärung fest, da die von diesem Gelehrten aufgestellte, dass Josua für den Eleazar um Rath fragen solle, alle sonstigen Analogien gegen sich hat. Wie sehr ist die Art und Weise, wie Jos. XVIII, 1—10. handelt, von XIV ff. verschieden! Josua handelt XVIII. ganz wie Moses beim Ergänzer, Num. XXI, 32 ff., Deut. II, 31 ff. III, 1. Mithin frägt Keil, Commentar pag. XVI., mit Unrecht, ob unsere historischen Abschnitte Anlass geben, dass der Hohepriester an die Spitze der Nation zu treten hatte und man berechtigt sei, seine Erwähnung zu erwarten? Ich glaube allerdings ja, und der Schriftsteller, der Num. XXVII, 21. geschrieben, würde, hätte er im Buche Josua Geschichtliches geben wollen, in demselben gewiss des Eleazar eben so gut gedacht haben, als es bei der Vertheilung des Landes geschieht, und man sieht gar keinen Grund, warum nicht Eleazar oder doch Pinehas, wie Num. XXXI. den Feldzügen Josua's hätte beiwohnen sollen, ja man erwartet es nach Num. XXVII, 21. So glaube ich nun eine doppelte Sprachweise im Buche Josua nachgewiesen und Keil, der eine solche nicht zugeben will, widerlegt zu haben, und bemerke nur noch, dass

ich auch einige Bemerkungen der geographischen Abschnitte dem Verfasser der geschichtlichen glaube zuweisen zu müssen, Jos. XV, 45. 47. 63; XVI, 10; XVII, 11—13.; denn die Redeweise, um eine Stadt herumliegende Orte ihre Töchter zu nennen XV, 45—47; XVII, 11. findet sich auch sonst beim Ergänzer, Num. XXI, 25. 32; XXXII, 42; Jos. XVII, 16. nie aber in der Grundschrift. Ebenso ist der Gebrauch des Verbums הוֹאִיל dem Ergänzer eigen, Genes. XVIII, 27, 31; Exod. II, 21; Deut. I, 5; Jos. VII, 7, sowie auch XV, 63; XVI, 10. das Verbum הוֹרִישׁ auf ihn hinweist. Auch sind diese Notizen dem ganzen Zwecke der Grundschrift fremd; sie hatte nur zu erzählen, was verlost und erobert werden konnte, denn nur in diesem zeigte sich Gottes Treue, durch die er sich an Israel verherrlichte, und wenn auch Jos. XVI, 10. keinen Tadel gegen Gott enthält, so konnte ein solcher doch XV, 63; XVII, 12. gefunden werden. Hingegen leiten diese Notizen zum Buche der Richter hinüber und liegen im Plane des Ergänzers.

Warum übrigens Keil hartnäckig eine doppelte Sprachweise im Buche Josua leugnet, ist mir nicht erklärbar. Schon früher fühlte man sich zu der Annahme bewogen, die geographischen Abschnitte seien ältern schriftlichen Dokumenten entnommen. Darauf deutete schon Eichhorn, Einl. ins A. T. 3. B. pag. 365., und bestimmter weist Berthold Einl. pag. 857. auf das Jos. XVIII, 19. erwähnte סֵפֶר als die Quelle der geographischen Angaben hin. Auch Hävernick Einl. II, 1. pag. 55. bekennt sich zu dieser Annahme, zu der selbst Keil, Comment. pag. XLVII., Einl. §. 45. sich gezwungen sieht. Die Annahme von Dokumenten, in denen der Antheil, der bei der Vertheilung des Landes jedem Stamme zufiel, genau verzeichnet war, drängt sich jedem nothwendig auf, denn nur so konnte späterer Streit über das Eigenthum jedes Stammes unter den Stämmen selbst verhütet werden, von welchem wir auch in der That nie etwas lesen, und somit könnte Keil wohl zugeben, der geographische Abschnitt habe eine vom historischen abweichende Sprachweise, da die Semiten bei Benützung einer Quelle gewöhnlich sich an ihre Worte halten und dieselben wiedergeben. Aber es frägt sich: hat der Verfasser des Buches Josua diese Original-Dokumente, deren Aussage er auf

jeden Fall von XVIII, 11. an abkürzte, unmittelbar benützt? Ich wage nicht, mich über diese Frage bestimmt auszusprechen, bin aber eher geneigt, sie zu verneinen, weil sich in diesen geographischen Abschnitten die Manier der Elohimquelle findet, und derselben historische Notizen eingewoben sind, XIV, 1—5., XIX, 9—47. (wenn letztere Stelle sicher elohistisch), die der Grundschrift entnommen zu sein scheinen, aber wahrscheinlich nicht in jenen Dokumenten standen.

Ist nun aber gezeigt worden, dass der Pentateuch und das Buch Josua einen Verfasser verlangen, so müssen wir auch einige Spracherscheinungen berücksichtigen, welche dagegen zu sprechen scheinen und auf welche sich besonders Keil Comment. pag. XXVII. und Einl. §. 42. 44. stützt, um das Buch Josua einem andern Verfasser, als dem des Pentateuches zuzuschreiben. Allerdings kann ich nun den verschiedenen Formen von Substantiven und Adjectiven, die sich zwar im Buche Josua, nicht aber im Pentateuch vorfinden, wie שִׁמְעִי statt שֵׁמַע, und קַנּוֹא statt קַנָּא und der Art ähnlichem keine Beweiskraft zuerkennen, aber auffallen muss, dass הִוא im Buche Josua nicht mehr für beide Geschlechter steht, und dass im Pentateuche immer יְרֵחוֹ, im Buche Josua aber יְרִיחוֹ geschrieben ist. Jedoch lässt sich beides erklären. Im Pentateuche wird Jericho nur in der Grundschrift angehörigen Abschnitten erwähnt und der Ergänzer behielt die Form des Namens bei, die er in ihr vorfand, wie Nicolaus von Damask, bei Benützung des Ctesias oft die jonischen Formen desselben; cf. Fragm. histor. graec. ed. Müller 3. Bd. pag. 346.; im Buche Josua hingegen, in welchem der Ergänzer selbst viel von Jericho erzählt, wählt er die ihm gewöhnliche Form dieses Wortes und ändert darnach die der Grundschrift, welche ohnedies in diesem Theile des ganzen Werkes einen viel kleinern Antheil hat, als an den frühern: und aus diesem Grunde erkläre ich mir auch die Abwechselung von הִוא und הִיא im Buche Josua, wenn nicht etwa הִוא in vielen Stellen des Pentateuches von späterer Conformirung herrührt. Auf jeden Fall scheint mir dieser Umstand so geringfügig, dass er nichts zu beweisen vermag. Aber eben so unbedeutend sind die spätern Sprachformen, die man für eine späte Abfassungszeit unsers Buches benützen wollte, z. B. XXIII, 15. אוֹתָכֶם für אֶתְכֶם

und הַלְכִּיא, X, 24. da sie ganz vereinzelt dastehen; denn nur eine constant spätere Sprachweise kann für ein späteres Zeitalter einer Schrift beweisen.

§. 16.

Da über das Buch Josua hinaus sich die Grundschrift nicht mehr nachweisen lässt, so gebe ich hier eine kurze Charakteristik derselben, zu der besonders Knobel in der Einleitung zu seinem Commentar zur Genesis schöne Beiträge liefert, womit Hupfeld, die Quellen der Genesis pag. 80., zu vergleichen ist. Die Grundschrift, wie schon §. 12. gezeigt ist, von dem Bewusstsein ausgehend, Jehova habe sich Israel zu seiner Gemeinde ersehen und ihm darum auch Palästina zum Eigenthum angewiesen, lenkt von Anfang an ihre Erzählung auf Israel hin. Darum die Genealogien, Genes. V. und XI. in denen von Seth bis Abraham die Erstgebornen aufgezählt werden, weil aus der Linie der Erstgebornen Israel stammen soll, und wo die Tradition damit nicht stimmt, wie bei Abraham, Isaak und Jacob, wird auf andere Weise nachgeholfen. Abraham wird göttlicher Offenbarung und Verheissung theilhaftig, Isaak ist der Sohn der rechtmässigen Gattin und erhält als solcher den Vorzug vor seinem ältern Bruder, und Jacob verheirathet sich in seiner Familie und wird so Haupterbe seines Vaters, während Esau durch seine Ehe mit Ausländerinnen des angestammten Adels verlustig geht, und somit haben weder Ismael noch Esau Antheil an Palästina, wesswegen auch ihre Nachkommen und das von ihnen bewohnte Gebiet zum Beweise dafür angegeben sind. Die Grundschrift verbindet mit ihren Genealogien auch chronologische Angaben, indem sie Genes. V. und XI. anzeigt, wie alt jeder Patriarch bei der Geburt seines Erstgebornen war, und wie lange er nachher noch lebte. Auch das Alter Abraham's bei der Geburt Isaak's wird erzählt und angegeben, wie lange die drei Patriarchen lebten, und dann wird im 2. Buche die Stammlinie auf Moses und Ahron fortgeführt und auch später von ihrem Lebensalter gesprochen. Die Chronologie des Pentateuches ist das Werk der Grundschrift, und aus demselben Interesse geben auch Num. I. und XXVI. die verschiedenen Familien jedes Stammes und ihre Volks-

zahl an. Aber weil Israel Volk Gottes ist, so berichtet die Grundschrift auch die Führungen Gottes und erzählt darum nicht nur von den Bündnissen Jehova's mit den nächsten Vorfahren des Volkes und wie schon Abraham zur Frömmigkeit aufgefordert worden, sondern redet auch von der grossen Fluth, durch welche Gott die verdorbene Menschheit ausrottete und will so andeuten, dass sich seine Strafgerechtigkeit auch an Israel zeigen könne, worauf auch Levit. XXVI. hinweist. Damit aber Israel in Allem dem Willen Gottes gemäss sich betragen könne und denselben auch genau kenne, berichtet sie ausführlich die von Gott durch Mose den Israeliten in religiöser und bürgerlicher Beziehung gegebenen Gesetze, sowie zuletzt in der Erzählung der Vertheilung von Palästina die Macht und Treue Gottes gezeigt wird.

Mit Ausnahme der ältesten Urgeschichten, die bei totaler Verschiedenheit des religiösen Bewusstseins doch oft in ihren Angaben mit denen anderer alter Völker übereinstimmen, z. B. im hohen Alter der ersten Menschen, was schon Josephus Ant. I, 3. 9. zugiebt und der so oft wiederkehrenden Zwölf-Zahl von Söhnen, die von einem Vater abgeleitet werden, bei Ismael, Edom, Jacob und Nahor Genes. XXII, 20—24., und welche Zwölf-Zahl auch sonst im Alterthum sich häufig findet, erzählt die Grundschrift gewiss nach treuer und wahrhafter Ueberlieferung, wie schon daraus erhellt, dass, wo sie einmal von der Geschichte ihres Volkes redet, sie verhältnissmässig wenig Wunderbares berichtet, und die in ihr enthaltenen Gesetze des Exod., Levit. und Num. sind gewiss in der mosaischen Zeit und während des Zuges durch die Wüste gegeben worden, da sich in ihnen Beziehungen auf das Wohnen im Lager finden, worauf schon §. 9. hinwies. Auch was die Grundschrift von den drei nächsten Vorfahren der Israeliten erzählt, ist gewiss der Hauptsache nach historisch richtig, obschon auch sonst bei Völkern, die späterhin eine reinere Religion erhielten, ähnliche Nachrichten von frommen Vorbildern sich finden; man vergl. z. B. Abulgazi, Geschichte der Mongolen, Göttingen 1784 pag. 14., und auch die arabischen Geschichtsschreiber berichten von Männern vor Mahomet, welche schon mit seiner Lehre übereinstimmten, Scharestani II. pag. 345. Deut. Uebers. Caussin

de Parceval I, pag. 267., Siratal Resul pag. 145. ed. Wüstenfeld Sprenger the life of Mahommed pag. 38 ff.; denn wenn gleich die Grundschrift nicht erzählt, Abraham sei, dem Götzendienst zu entgehen, aus seiner Heimath ausgewandert, so spricht doch für den Monotheismus der Patriarchen die mosaische Religion, die sich nie aus Polytheismus entwickelt hätte, wenn man auch unbedenklich zugeben darf, dass sich in diesem Zeitalter das Bewusstsein des Monotheismus noch nicht gehörig entwickelt hatte und darum auch Jacob Genes. XXXV, 14. Gott eine מַצֵּבָה errichtet, was Levit. XXVI, 1. verbietet, und darum glauben auch Genes. XXXIV, 18 ff. die Heviter, sowie sie die Beschneidung angenommen, können sie mit Jacob's Familie ein Volk sein. Der scharfe Gegensatz zwischen dem Monotheismus und dem (nun nicht mehr, wie ehemals, bilderlosen) Polytheismus prägte sich während des Aufenthalts Israels in Aegypten aus. Hierüber ist besonders zu berücksichtigen der treffliche Aufsatz: Vorderasien vor und nach Israels Aufenthalt in Aegypten von J. G. Müller im Schweiz. Museum für historische Wissenschaft 1. Bd. pag. 275 ff. Frauenfeld 1837. Im Ganzen zeigt die Grundschrift überhaupt ein richtiges historisches Bewusstsein, sie nennt z. B. Genes. XXIII. die Hethiter als Bewohner von Hebron, die Heviter als die von Sichem, Genes. XXXIV., und gedenkt der später, zur Zeit der Einwanderung Israels, so mächtig gewordenen Emoriter nur in dem prophetischen Spruche XLVIII, 22. und weiss wenigstens noch nichts von der Macht, welche die Philister in der Zeit der Richter sich erworben. Auch Edom, Genes. XXXVI. erscheint noch als von Israel unabhängig. Auch die Darstellung des Zustandes Israels in dieser Periode bezeugt die Richtigkeit der Aussage der Grundschrift. Noch gehorchen die einzelnen Stämme ihren angebornen Stammfürsten, die alle als gleichberechtigt erscheinen, nur dass Juda, wie während des Zuges durch die Wüste, den Vorrang hat und darum auch zuerst seinen Besitz erhält, womit Richt. I, 1; XX, 18. harmonirt. Kaum erwähnt sie der Aeltesten, die vielleicht eher aus Wahl hervorgingen. Aber wie bald trat in der Richterzeit Juda in den Hintergrund und wurde Ephraim der einflussreichste Stamm! Weiter zeigt sich in der Grundschrift noch ein gemeinschaftliches Zusammenwirken aller

Stämme, das noch in der ersten Zeit nach Josua fortdauerte, wie Richt. II, 7 ff., XIX. ff. zeigen, aber bald, wie die Geschichte der Daniten Richt. XVII. XVIII. lehrt, sich auflöste und wie nach Richt. XIX. ff. ganz Israel kirchlich geeinigt dasteht und der Hohepriester sehr angesehen ist, so erzählt auch die Grundschrift von seiner Wirksamkeit zu Mosis und Josua's Zeit.

Dieses richtige historische Bewusstsein der Grundschrift, das sich auch, wie schon Tuch, Einleitung zum Commentar zur Genesis pag. XCII. nachgewiesen, in der Schilderung des heiligen Zeltes kund thut, nöthigt mich, ihr ein hohes Alter zuzuschreiben. Wie sehr verwechseln spätere Schriftsteller die Zustände früherer und späterer Zeiten! Wie wenig kennen die arabischen Geschichtsschreiber die Zeiten vor Mahomet! Wie Jedermann schon aus Schulten's historia Joctanidarum ersehen kann. Indessen scheint es mir sehr schwierig, aus der Grundschrift selbst die Zeit ihrer Abfassung zu bestimmen. Die gewöhnlich citirte Stelle Genes. XXXVI, 31., die darthun soll, dass zur Zeit ihrer Abfassung ein König in Israel regierte, kann ich darum nicht für beweisend ansehen, weil ich diesen Abschnitt vom Ergänzer überarbeitet halte, da nach Vers 39. die Schlussformel fehlt, die sich Vers 14. 19. 29. 43. findet. Indessen sollen Genes. XVII, 6. und XXXV, 11. die dem Abraham und Jacob zu Theil gewordenen Verheissungen, auch Könige werden unter ihren Nachkommen sein, auf die Zeit der Könige hinweisen, und es muss zugegeben werden, dass solche Weissagungen, die des sittlich-religiösen Gehaltes entbehren, die, weil nicht aus der eigenthümlich hebräischen religiösen Anschauung entsprungen, sich auch bei andern Völkern finden, als post eventum entstanden möglicherweise anzusehen sind. Allein sind wir gezwungen, Genes. XVII. als eine solche Verheissung aufzufassen? Müssen wir an dieser Stelle vorzugsweise an hebräische Könige denken? Ich sehe die Nothwendigkeit davon um so weniger ein, weil gerade die Grundschrift aller Stammverwandten der Hebräer ausführlicher gedenkt, Genes. XXV. und XXXVI., und sehr leicht ist auf Könige derselben hier angespielt, wenn wir auch schon nichts mehr von ihnen wissen, man denke nur an die נְשִׂיאִים der Israeliten, und נָשִׂיא steht ja 1. Kön. XI, 34. für König. Oder es kann die Stelle

auch nur ein frommer Wunsch sein, der sich gerade in der frühern Richterzeit begreifen lässt, wie ich schon in meinen Untersuchungen über den Pentat., Josua u. s. w. pag. 101. und 102. gezeigt habe, auch liegt es sehr nahe, wo einem „Haufen von Völkern verheissen werden," auch der Könige zu gedenken. Mehr würde aus Genes. XXXV. gefolgert werden können (denn hier müssen wir an israelitische Könige denken); aber ich halte die Worte מְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ׃ für späteres Einschiebsel oder Randglosse aus Erinnerung an Genes. XVII, 6. entstanden. Es kömmt nämlich חֲלָצַיִם im Pentateuche sonst nie vor und scheint erst später üblich geworden zu sein und jene Redeweise findet sich nur noch 1. Kön. VIII, 19., 2. Chron. VI, 9., während die Grundschrift zwei Mal gerade von Jacob יֹצְאֵי יְרֵכוֹ hat, Genes. XLVI, 28., Exod. I, 5. Auf der andern Seite widerspricht der Annahme, dass die Grundschrift zu einer Zeit, als schon ein König über Israel herrschte, entstanden, mehreres allerdings nicht ihr selbst Entnommenes, aber ihr vom Ergänzer angehängte Notizen. Dieser kennt Richt. I. und Jos. XVI, 10., XVII, 13. tributär gewordene Kananiterstädte, was allerdings auf Salomo's Zeit führen kann; allein dagegen streitet Jos. XV, 63., wie auch Lengerke, Kenáan pag. 658. zugiebt; denn David hätte, wenn er gewollt, die Jebusiter ausrotten können, und somit führt diese Notiz in die Zeiten vor David, also in die Saul's oder Samuel's, welch letzterer die Fürsten der Tyrier demüthigte, Sirach XLVI, 18. und somit auch die im nördlichen Palästina gelegenen Kananiterstädte zum Tribut zwingen konnte, wie auch Movers, das phönizische Alterthum I. pag. 319. 320. zeigt. Sind aber diese Notizen aus dieser Zeit, so muss die Grundschrift älter sein und fällt bald, vielleicht einige Generationen nach Josua; und nun werden wir auch die Num. XXV, 10 ff. dem Pinehas gegebene Verheissung in diese Zeit versetzen, da uns nur die Wahl zwischen derselben oder der Regierung des Salomo bleibt und letztere abgewiesen ist.

§. 17.

Das Buch der Richter.

Das Buch der Richter beginnt mit Aufzählung einzelner Facta, die sich nach Josua's Tode ereigneten, und berichtet, wie einzelne

Stämme sich durch Vertilgung der übriggebliebenen Kananiter in ihrem Besitze befestigten, andere dieselben nur tributpflichtig machten, und wieder andere sich mit ihnen abfanden, so dass Israeliten und Kananiter neben einander wohnten. I. Darauf wird eine Offenbarung Gottes erzählt, die dieses Verhältniss tadelt, und erklärt, Gott werde zur Strafe für die Unterlassung der gebotenen Ausrottung der Kananiter in Zukunft seinem Volke nicht mehr wider dieselben beistehen. II, 1—5. Nach dieser Einleitung knüpft unsere Schrift an Josua XXIV, 27. an, wiederholt Vers 28—31., und bemerkt, dass nach den Zeitgenossen Josua's, von denen ihn einige längere Zeit überlebten, ein anderes Geschlecht aufkam, welchem die Grossthaten Gottes bei der Eroberung des Landes unbekannt waren, und das sich dem Cult des Baal und der Astarte ergab. Darum habe Jehova sein Volk auch seinen Feinden ringsum hingeben müssen, so dass es von ihnen unterdrückt wurde, jedoch, sowie es wieder zu ihm sich bekehrte, ihm auch Helden, oder wie sie unsere Schrift nennt, Richter gesandt, welche Israel wieder befreiten, nach deren Tode jedoch das alte Treiben wieder begann, so dass sich der Zustand des Volkes im Kreislauf herumdrehte und Jehova erklärte, er werde die bei Josua's Tod übrig gebliebenen Kananiter schon desswegen nicht vertilgen lassen, damit er durch sie Israels Gehorsam erprobe, und zugleich, dass Israel durch ihre Angriffe gezwungen werde, mit ihnen Krieg zu führen, und dann im Siege die wunderbare Hülfe Gottes erkennen lerne. II, 6—23. Nun werden wie Jos. XIII, 1 u. ff. die noch unbezwungen in Kanaan wohnenden Völker aufgezählt; es sind die schon in dieser Stelle angegebenen, die Philister im südlichen und die phönicischen Bezirke im nördlichen Theile des Landes. Die Darstellung ist hier sorglos, und schliesst sich, wie im 2. Capitel fast wörtlich an das Buch Josua an, und zwar hier an XII, 1 u. ff. Den oben angegebenen Kreislauf der Geschichte des israelitischen Volkes beginnt nun III, 7—11. im Einzelnen darzustellen, und berichtet, wie zuerst Kuschan Rischataim, König von Mesopotamien Israel 8 Jahre lang zum Tribute zwang, von dem es durch Othniel, einem jüngern Bruder des Kaleb, wieder befreit wurde. Nachdem darauf eine 40 Jahre dauernde Ruhe das Volk zum Götzendienst

zurückgeführt hatte, fiel es in die Hand Eglon's, des Königs von Moab, dem es 18 Jahre hindurch Tribut zahlte, von dem es Ehud, aus Benjamin, durch Ermordung des Eglon, und indem er mit schnell zusammengerufenen Schaaren die ihres Führers beraubten Moabiter überfiel und schlug, wieder befreite und dem Lande 80 Jahre Ruhe gab. Darauf drängte Jabin, König von Hazon, Israel 20 Jahre lang, bis die Prophetin Debora den Barak aus Naphtali zum Kampfe aufforderte, und Sissera, Jabin's Feldherr, am Tabor von ihm geschlagen und auf der Flucht getödtet wurde. Damit endete Jabin's Herrschaft und für diesen Sieg dankte Debora Gott in einem erhabenen Lobliede; abermals folgen nun 40 Jahre Ruhe. III, 12—V. Die nun folgenden Capitel VI—IX. erzählen den Sieg Gideon's aus Manasse, über die den Hebräern stammverwandten Midianiter, die alljährlich über den Jordan kommend die Saaten zerstörten, und ihre Einfälle südwärts bis Gaza ausdehnten. Ein Engel des Herrn erschien dem Gideon, und forderte ihn auf, sein Volk von diesem Drucke zu befreien, worauf Gideon, als er den Engel als höheres Wesen erkannt hatte, die junge Mannschaft der benachbarten Stämme zusammenberief, jedoch die Mehrzahl derselben wieder entliess, und nur 300 von ihm auserwählte bei sich behielt, mit denen er in nächtlichem Ueberfall die Midianiter besiegte, sie über den Jordan verfolgte, ihre Führer gefangen nahm und tödtete, auch transjordanische Israeliten, die ihn bei der Verfolgung der Midianiter nicht unterstützen wollten, hart züchtigte, und reiche Beute zurückbrachte, von welcher er sich die goldenen Ringe der Midianiter als Ehrengeschenk ausbat, und sich daraus ein Ephod verfertigen liess. Dies brachte seinem Hause Untergang, denn als Gideon, nachdem das Land 40 Jahre der Ruhe genossen, gestorben, erhob sich sein unächter Sohn Abimelech gegen Gideon's ächte Söhne, mordete dieselben mit Hülfe der ihm befreundeten Sichemiten, warf sich zum Könige auf, und beherrschte drei Jahre hindurch Israel, bis ein zwischen ihm und den Sichemiten entstandener Streit ihm Thron und Leben raubte. Nur kurz, wie III, 31. von Samgar, wird nun X, 1—5. von den beiden Richtern Thola und Jair berichtet, die zusammen 45 Jahre ihr Amt verwalteten, dann aber ausführlich von Jephta erzählt, der die transjordanischen Stämme

vom Joche der Ammoniter, die sogar über den Jordan Einfälle wagten, befreite. X, 6—XII, 7. Jephta war der unächte Sohn eines begüterten Mannes aus Gilead, dessen ächte Söhne ihm kein Erbtheil zukommen liessen, und der desswegen in die Wüste ging, wo sich bald Gesellen um ihn sammelten, mit denen er nach Beduinenweise räuberische Züge unternahm, durch die er sich Kriegsruhm erwarb. Dieser veranlasste die Aeltesten von Gilead, ihn um Hülfe gegen die Ammoniter anzusprechen, und er sagte dieselbe unter der Bedingung zu, dass er nach erfochtenem Siege als Herrscher anerkannt werde. Als ihm dies versprochen worden, zog er gegen die Ammoniter aus, siegte und befreite sein Volk. Unglücklicher Weise aber hatte er das erste lebende Wesen, das ihm nach dem Siege begegnen werde, Gott zum Brandopfer gelobt, und musste sein Gelübde an der einzigen Tochter vollziehen. Merkwürdig ist der XII, 1 u. ff. berichtete Umstand, dass Ephraim es übel empfunden nicht zur Theilnahme am Kriege gegen die Ammoniter eingeladen zu sein, und darum mit Jephta Streit begann, aber gedemüthigt wurde. Nur sechs Jahre richtete Jephta sein Volk. Nun folgen drei sonst nicht näher bekannte Richter, Ebzan, Elon und Abdon, XII, 8—13., und dann wird erwähnt, weil sich Israel aufs Neue dem Götzendienste hingegeben, so habe es Gott 40 Jahre lang in die Hand der Philister gegeben. Doch sandte Jehova zur einstweiligen Abhülfe gegen dieselben den Daniten Simson, dessen Geburt ein Engel ankündete und den schon seine Aeltern zum Nasiräer weihten, XIII—XVI. Uebrigens besiegte er die Philister nicht so, dass Israel von ihrem Drucke befreit wurde, sondern fügte ihnen nur, auf seine riesige Stärke vertrauend, manchen Schaden zu, ohne dass Israels Verhältniss zu den Philistern im Ganzen geändert wurde, bis es endlich den Philistern gelang, ihm durch eine feile Dirne das lange Haar, das er als Nasiräer trug, abscheeren zu lassen, so dass er nun seines Gottvertrauens und also auch seiner Riesenstärke beraubt, in die Gewalt der Philister fiel, welche ihm die Augen ausstachen, und ihn zwangen nach Sclavenart die Handmühle zu drehen. Als aber einst die Philister im Tempel ihres Gottes Dagon ein Fest feierten, zu dessen Verherrlichung sie auch den früher gefürchteten, jetzt unmächtigen Simson herbeiführten,

so ergriff derselbe die beiden Hauptsäulen, auf denen der Tempel ruhte, und stürzte sie um und mit ihnen den Tempel, so dass dabei viele Philister und Simson mit ihnen den Tod fanden.

Nun erzählen XVII. XVIII. wie ein Theil des Stammes Dan, den nach I, 34. die Emoriter in das Gebirge zurückdrängte, sich neue Wohnsitze suchen musste, und über das Gebirge Ephraim nach Norden ziehend, die Götzenbilder eines gewissen Micha, und eines zu ihrem Culte bestellten Leviten mitnahmen, wobei sie die Gegenwart des Leviten als einen grossen Vorzug ansahen, und sich die an den Quellen des Jordans gelegene und den Phöniciern gehörige Stadt Laisch eroberten, die sie nach dem Namen ihres Stammvaters Dan nannten. In dieser Erzählung ist hervorzuheben, dass sie Richt. XVIII, 1. die Notiz hat, damals sei kein König über Israel gewesen. Gewiss soll dieser Bericht einen Nachtrag zu der kurzen Notiz Jos. XIX, 47. liefern und dieselbe weiter ausführen.

Einen zweiten Nachtrag geben XIX—XXI., die XIX, 1. und XXI, 25. wieder die Notiz haben, es sei damals kein König über Israel gewesen. Es erzählen diese Capitel, ein beim Hause Gottes dienender Levite sei von seinem aus Bethlehem gebürtigen Kebsweibe verlassen worden, und sei ihr nachgezogen, sie zu bewegen, wieder zu ihm zurückzukehren, was ihm auch gelang. Auf der Rückreise wollten sie beide bei einem sie freundlich aufnehmenden Manne im benjamitischen Orte Gibea übernachten, als dessen Bewohner, voll roher Wollust, am Leviten Schändliches zu üben begehrten, dem er nur dadurch entging, dass ihnen der Gastwirth das Kebsweib auslieferte, welches den folgenden Morgen in Folge erlittener Misshandlung hinstarb. Ihren Leichnam nahm der Levite mit sich, und wieder zu Hause angelangt, zerstückte er ihn, und sandte die Stücke mit der Nachricht des Vorgefallenen an die sämmtlichen Stämme Israels, sie zum Rachekrieg gegen Benjamin zu veranlassen. Dies geschah, und dieser Krieg führte zuletzt trotz des muthigen Widerstandes der Benjaminiten fast die gänzliche Ausrottung dieses Stammes herbei, so dass nur 600 Männer desselben übrig blieben, denen man wieder Weiber zu verschaffen sich bemühte, damit Benjamin nicht ausgerottet werde. Da wurde zuerst Jabesch in Gilead, aus welcher Stadt keine

Mannschaft zum israelitischen Heere gestossen, erobert, ihre Bewohner mit Ausnahme von 400 Jungfrauen getödtet, und diese den Benjaminiten zu Weibern gegeben, und weil diese Zahl nicht genügte, erlaubte man den Benjaminiten an einem Feste zu Silo, an welchem die Mädchen einen Reigen tanzten, sich Weiber zu rauben, was auch geschah. Dieser Anhang bildet für sich einen abgeschlossenen Abschnitt und ist durch keine bestimmte vorangegangene Notiz veranlasst. Doch hindert nichts, anzunehmen, er sei mit Rücksicht auf II, 7. niedergeschrieben, und solle nachweisen, wie in der ersten Zeit nach Josua, im Ganzen noch sittliche Reinheit in Israel herrschte, wenn gleich auch viele sich gegen die Vorschriften Gottes Levit. XVIII, 22; XX, 13. verfehlten.

§. 18.

Aus dem angegebenen Inhalte ergiebt sich, dass der Hauptinhalt des Buches der Richter I—XVI. mit dem Pentateuche und dem Buche Josua in enger Verbindung steht, und nicht nur darum, weil Richt. II, 6. Worte des Buches Josua wieder aufnimmt, Richt. III, 1 u. ff. Worte aus Josua XIII, 2 u. ff. entlehnt und Richt. I, 11 u. ff. 27. 28. 29. sich wörtlich im Buche Josua wiederfinden, sondern besonders darum, weil der Inhalt des Buches der Richter schon im Plane des Verfassers der früheren Schriften lag, da öfters auf denselben hingewiesen wird, wie aus der Vergleichung von Exod. XXIII, 20—33. Num. XXXIII, 53. insbesondere Deut. VII. und Josua XXIII. XXIV. mit Richt. II, 1—3. erhellt. Der Verfasser will also nachweisen, wie Israel dadurch, dass es den Geboten Gottes nicht nachkam, und die Kananiter nicht ausrottete, sondern sich mit ihnen durch Heirathen vermischte, III, 6. und auf diese Weise zum Götzendienst verleitet wurde, sich Unglück zuzog, wie es in jenen Stellen vorausverkündet wird, aber er will auch zeigen, dass des Volkes Untreue Gottes Treue nicht aufhob, und diese zeigte sich darin, dass Gott auch dem durch Ungehorsam unglücklich gewordenen Volke jedes Mal wieder seine Hülfe zu Theil werden liess, und es durch dieselbe auf wunderbare Weise von seinen Feinden befreite, um Israel so wieder an sich zu ziehen, und ihm seine Gnade

zu Theil werden zu lassen, Richt. III, 1 u. ff. Deut. VIII, 16, so dass unser Buch die Gnadenerweisungen Gottes gegen das abtrünnige, und in Folge davon durch Feinde unterdrückte Volk in den Zeiten nach Josua darstellen wollte, und so in Israels Geschichte sich die der Eroberung des Landes in einem fort wiederholt. Nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Sprache zeigt sich diese Zusammengehörigkeit, denn wir treffen fast überall bei ähnlichen Gedanken auch die Manier der frühern Bücher wieder. Man vergl. z. B. Richt. II, 1 u. ff. mit Num. XXXIII, 53. Jos. XXIII, 13., mit denselben Stellen, Richt. VI, 8 u. ff. und Exod. XIII, 13. 14. XX, 2. XXIII, 18. dann Richt. X, 10 u. ff. mit Num. XXI, 21; woselbst die Rettung von den Emoritern erzählt wird, und Richt. X, 16. ist mit Jos. XXIV, 23. zu vergleichen. Ferner erscheinen im Buche der Richter I, 34. 35. X, 8. die Emoriter als der bedeutendste Stamm der Kananiter, wie in den jüngern Abschnitten des Pentateuches Genes. XV, 16. und Jos. XXIV, 15. Auch die Angelo- oder Theophanien, Richt. VI, 11 u. ff. XIII. sind wie die des Ergänzers des Pentateuches, es gehen in ihnen Gott und sein Engel in einander über, und im einzelnen erinnert XIII, 18. an Genes. XXXII, 30 u. ff.; auch zeigt sich in dieser Stelle, wie Richt. VI, 22. XIII, 22. der Glaube, die Erscheinung eines höhern Wesens ziehe gewöhnlich den Tod nach sich, und Richt. VI, 22. ist zum Theil wörtlich wie Genes. XXXII, 31; und wie Moses mit seinem Stabe Wunder thut, so auch der Engel, Richt. VI, 21; und dann weist, wie auch schon früher erkannt wurde, das Kommen des Engels Gottes von Gilgal her Richt. II, 1. auf Jos. V, 13 u. ff. zurück. Aber auch andere Stellen des Buches der Richter mahnen an den Ergänzer des Pentateuches und zwar nicht nur wie auch Bertheau im exeget. Handb. zum A. T. 6. Lief. pag. 105. vollkommen anerkennt, Richt. VI—VIII. sondern namentlich auch XI, 17 u. ff. wie der eben genannte Gelehrte l. c. pag. 159. wider Willen zugeben muss. Auch die drei kurzen prophetischen Reden Richt. II, 1 u. ff. VI, 8 u. ff. X, 11 u. ff. zeigen die Sprache der jüngern Abschnitte des Pentateuches und des Buches Josua, und ebenso die Uebersicht Richt. II, 6 u. ff. in der wir, wie auch Bertheau l. c. pag. 58 und 59. offen gesteht, so viele Rede-

weisen der frühern Bücher wiederfinden. Doch nicht nur im Allgemeinen, auch im Speciellen lässt sich die Gleichheit der Sprache unseres Buches mit der der frühern nachweisen, was auch de Wette Einl. §. 174. anerkennt. So treffen wir die in unserer Schrift häufige Redeweise עָשָׂה הָרַע בְּעֵינֵי י׳ schon Num. XXXII, 13. Deut. IV, 25. IX, 18. Sodann erinnern Richt. IX, 39. die בַּעֲלֵי שְׁכֶם an Josua XXIV, 11. בַּעֲלֵי יְרִיחוֹ, Richt. IV, 15. וַיָּהָם u. s. w. an Exod. XIV, 24. Jos. X, 10. und Exod. XXIII, 27. und לְפִי חֶרֶב, Richt. I, 8. 25. IV, 15. 16. im Pentateuche und Josua so häufig, wird nachher selten. Richt. XI, 6. 11. hat zur Bezeichnung eines Kriegsbefehlshabers קָצִין wie Josua X, 24. sonst nirgends in den historischen Schriften des A. T., und רָעַץ Richt. X, 8. findet sich nur noch Exod. XV, 6; Richt. XVI, 24. hat gereimte Prosa, wie Genes. V, 29. Auch ist die ganze Anlage unserer Schrift wie die des Buches Josua, sowohl in der Einleitung Capitel I, als in der Erzählung von den einzelnen Richtern geht der Hauptsache nach in beiden Schriften alles von Süden nach Norden. Man vergl. meine kritischen Untersuchungen pag. 10 u. ff., de Wette, Einl. l. c. und Bertheau im exegetischen Handbuche zum A. T. l. c.

Da alle die Stellen des Pentateuches und des Buches Josua, die mit dem Buche der Richter harmoniren, dem Ergänzer angehören, so spreche ich hier die Ueberzeugung aus, dass auch unser Buch von ihm herrühre. Diese Annahme löst manche Schwierigkeit. Es erklärt sich nun ganz leicht, wie Josua und Richter an einigen Stellen dasselbe erzählen können, der Verfasser nahm früher Gesagtes entweder in einem andern Zusammenhange, oder um Neues daran zu knüpfen, wieder auf, wie wir das auch im Pentateuche treffen. Genes. XXXV, 23—26. Exod. I, 1 u. ff. Genes. XLI, 50. XLVI, 20. Ebenso Jos. XIII, 8 u. ff. und Num. XXXII, 33. und so wiederholt unser Buch die Eroberung von Hebron durch Kaleb, und die von Ephraim und Manasse nicht eroberten Städte, mit verschiedener Tendenz, und Richt. II, 6 u. ff. um ein neues daran zu knüpfen. So erzählt auch Koteiba, pag. 64. ed. Wüstenfeld, Mahomet sei fünf Jahre bei seiner Amme Huleimah gewesen, und wiederholt pag. 74. in einem andern Zusammenhange diese Angabe; ebenso die Nachricht

vom Tode der Chadidscha, pag. 65. und 74; und dass Othman der nachherige Chalif während der Schlacht bei Beder in Medina gewesen, pag. 76. und 97. Durch diese Annahme ist auch der Streit über die Priorität jener Parallelstellen entschieden, und ebenso wenig macht nun die Vereinigung von Num. XXXII, 40. 41. mit Richt. X, 3. 4. Schwierigkeit, wenn auch an beiden Stellen nicht von einem Individuum die Rede sein sollte. Weil nun, wie gezeigt worden, die Sprache der Einleitung, die der prophetischen Reden, die beständige Uebergangsformel, Israel that, was böse war in den Augen Jehova's, und die Angelo- oder Theophanien unserer Schrift ganz die Manier des Ergänzers zeigen, und durchaus nicht nur die Geschichte Gideons, sondern auch die Rede Jephta's an den König von Ammon damit harmonirt, derselbe Stil auch sonst in einzelnen Abschnitten der Geschichte des Barak und Simson sich nachweisen lässt, so können mich auch die Bedenken Bertheau's in seinem Commentar zu unserer Schrift auf keine andere Ansicht führen, und mich nicht zu der Annahme bewegen, dass in einzelnen Abschnitten unsrer Schrift dem Verfasser schriftliche Quellen vorgelegen seien, obschon dieser Meinung auch Studer Commentar zum Buche der Richter, Ewald und Keil beipflichten. Die von Bertheau pag. 68. 75. 106. 152. 159. 174. zur Rechtfertigung seiner Ansicht beigebrachten Gründe beruhen auf dem Gebrauche einzelner Worte, durch den sich die verschiedenen Abschnitte unterscheiden sollen, aber diese Worte erklären sich zum Theil schon aus der Differenz des Inhaltes des Erzählten von dem anderer Abschnitte. Dazu rechne ich Richt. III, 16. גֹּמֶד und 22. 23. פַּרְשְׁדֹנָה und מִסְדְּרוֹנָה und IV, 18. שְׂמִיכָה, auch daraus, dass XI, 24. Camos als Gott der Amoriter erscheint, darf auf keine besondere Quelle für diesen Abschnitt geschlossen werden, da ja dort der König von Amon offenbar auch im Namen von Moab handelt, wie III. das umgekehrte Verhältniss stattfindet; und gerade der südliche Theil des von Israel eroberten Ostjordanlandes hatte ja früher zu Moab gehört und war den Moabitern von Camos gegeben worden, so dass sogar Milkom hier unpassend stehen würde, abgesehen davon, dass Jephta's Rede sich auf Num. XXI. bezieht, woselbst auch Vers 29. des Camos erwähnt. Wir haben gewiss Num.

XXI. Deut. II. III. und Richt. X u. ff. denselben Schriftsteller, der aber im Deut. desswegen ausführlicher ist, weil er dort in paränetischer Beziehung, was er sonst verschweigt, erzählt. Ebenso wenig kann für Bertheau die Einzelnheit beweisen, dass Richt. IV, 6. מָשַׁךְ intransitive Bedeutung hat, kömmt es doch auch Exod. XII, 21. so vor, und doch hat darum noch niemand dieses Capitel der Urschrift absprechen wollen. Sodann sind mehrere Redeweisen, die Bertheau pag. 174. zur Begründung seiner Ansicht anführt auch sonst beim Ergänzer nicht ungebräuchlich, so der Gebrauch des Hiphils von חָלַל mit folgendem Infinitive, Genes. X, 8. XI, 6. Deut. II, 25. Josua III, 7. und sogar יָחֵל Richt. X, 18. Auch das Verbum פָּתָה Richt. XIV, 15. XVI, 5. findet sich in derselben Bedeutung beim Ergänzer Exod. XXII, 15. Deut. XI, 16. und ebenso das Verbum צוּק Richt. XIV, 17. XVI, 16. findet sich vorher beim Ergänzer Deut. XXVIII, 53. 55. 57., so dass bei genauerer Untersuchung nur die Redeweise צָלְחָה עָלָיו רוּחַ י׳ als eine besondere stehen bleibt, die aber allein nichts beweisen kann. Es ist übrigens eine schon längst gemachte Beobachtung, dass sich beim Ergänzer des Pentateuches die Einheit der Darstellungsweise der Grundschrift nicht findet, aber mit Unrecht hat man daraus auf verschiedene, ausser der Urschrift, benützte Quellen schliessen wollen, so z. B. Knobel in der Einleitung zum Commentar zum Pentateuche; denn es lässt sich hier nichts bestimmt Wiederkehrendes angeben, so dass wir höchstens auf eine verschiedene Tradition kommen können, die sich wie die arabische längere Zeit sehr treu erhalten haben kann, und dass eine solche bei den Hebräern bestanden haben kann, wird niemand leugnen wollen, und vielleicht ist aus derselben das שׁ praefixum Richt. VI—VIII. zu erklären. Im Ganzen aber hat der Ergänzer, wie schon öfters gezeigt worden, überall dieselbe Manier, überall sind seine Theophanien dieselben, sobald er nicht mehr die Wolkensäule festhalten muss, werden sie im Buche Josua und der Richter wieder dieselben wie in der Genesis und im Anfange des Exodus, wozu kömmt, dass der Ergänzer schon im Pentateuche auf unsere Schrift hinweist, und der Plan und Nachweis der Gnade Gottes in ihr derselbe ist, wie im Pentateuche, wie schon Bertheau: Richter pag. 58. bemerkt, später aber in der

Geschichte David's, zum Theil schon in der Saul's, ein anderer wird. Eine freie Benützung schriftlicher Quellen aber können wir beim Ergänzer nicht annehmen, denn dann hätte er auch die Grundschrift nicht so zu sagen wörtlich in sein Werk aufgenommen. Will man aber doch behaupten, dem Verfasser des Buches der Richter oder überhaupt dem Ergänzer seien ausser der Grundschrift noch andere schriftliche Quellen vorgelegen, so muss man zweierlei annehmen, 1) dass diese Quellen fast aus derselben Zeit herrühren, da im Ganzen ihre Sprache, sodann ihre Legislation und Theologie dieselbe ist, wie ausführlicher in meinen kritischen Untersuchungen über den Pentateuch u. s. w. pag. 19—24. 68—72. 76—81. u. s. w. nachgewiesen ist; 2) muss man eine verhältnissmässig reiche Litteratur statuiren, die die Eroberung Palästina's und die Heldenthaten einzelner Heroen erzählte, und die jetzt ganz untergegangen ist, wozu man sich doch schwerlich entschliessen wird. Zuzugeben ist hingegen mit Bertheau, dass sich die Geschichte Barak's von IV, 4. an, Jephta's von XI, 1. an, und die Simson's von der Umgebung etwas lostrennt, was aber nichts beweist, weil wir das Gleiche auch schon bei Gideon VI, 11 u. ff. wahrnehmen, obschon sich dort überall der Ergänzer deutlich zeigt; nur das Lied der Debora dürfte einer schriftlichen Quelle entnommen sein.

§. 19.

Um die Angaben des Buches der Richter gehörig, d. h. im Sinne des Verfassers, zu begreifen, müssen wir einen Rückblick auf die Geschichte Israels werfen. Nach den Num. XXXIV. angegebenen Grenzen von Palästina hielten sich die Hebräer berechtigt, auf alles von Kananitern bewohnte Land Ansprüche zu machen, glaubend, es sei ihnen von Gott zum Eigenthume bestimmt. Dies erhellt aus der Combination von Num. XXXIV. mit Genes. X, 19. Letztere Stelle zeigt, dass alles Land vom südlichen Theil des Libanon an mit allen Küstenländern bis an die Wüste nördlich von Arabien von kananitischen Stämmen bewohnt war. Diese Anschauungsweise zeigt sich auch Josua XIII, 1 u. ff. und daher verheisst dort auch Jehova Vers 6. er wolle die Kananiter des Libanon vertreiben. Aus dieser

Ueberzeugung bildete sich der Glaube, Israel sei verpflichtet, alle Kananiter zu bekämpfen und auszurotten, wozu Gott selbst mithelfen werde, Josua XXIII. XXIV. so lange das Volk den Vorschriften Mosis gehorsam sei; denn es geht aus dem Buche Josua und Richter II, 22. hervor, dass die Eroberung Palästina's als eine Belohnung angesehen wurde für den von Israel in Josua's Zeit bewiesenen Gehorsam gegen Gott, und den Glauben an ihn, obschon die Ermahnung Jos. XXIV, 23. dieser Ansicht widerstreitet. Indessen wurde, wie Jos. XIII, 1 u. ff. und Richt. I. zeigen, in dieser Zeit Palästina nicht vollständig erobert, es blieben im Südwesten einige Küstenstriche unerobert, und im Norden namentlich Phönicien und die Thäler des Libanon, ja auch nicht unbedeutende Ortschaften in der Ebene Esdrelon, Jos. XVII, 12. 13. Richt. I, 27. und die Vesten Gazer und Jebus im Innern des Landes. Es blieb jedoch die Zusage der göttlichen Hülfe, und dieselben Verhältnisse dauerten auch nach Josua's Tode, Jos. XXIV, 31. Richt. II, 10. noch fort. Josua, umgeben von einem aus dem Hohenpriester und den Stammhäuptern gebildeten Rathe, hatte die Angelegenheiten der Nation geleitet, und dieser Rath blieb auch nach Josua's Tode noch beisammen, wie aus Richter XXII, 2. zu erhellen scheint, und wie auch Studer in seinem Commentar zum Buche der Richter pag. 461. annimmt, und in der Gemeinde erhielt sich noch das Bewusstsein, Israel sei Gottes Volk, dürfe keinen Frevel in sich dulden und sei die Kananiter zu bekämpfen verpflichtet. Darum wurde auch der Stamm Benjamin für seine Unthat hart bestraft, dann das Heer entlassen und jeder Stamm beauftragt, die in seinem Besitze übrig gebliebenen Kananiter zu vertilgen. In diese Zeit, also nach der Bestrafung Benjamins, versetze ich den grössten Theil des Richter I. Erzählten, und glaube, dass die Besiegung des Adoni Besek die letzte That des vereinigten Heeres war, bevor es entlassen wurde. Auf dem Zuge nach seinem Erbe nahm dann Juda Jerusalem ein, ohne jedoch die Jebusiter zu vertilgen, die nach dem Abzuge Juda's die Veste Jebus bauten, welche Benjamin, damals natürlich geschwächt, nicht zu bezwingen vermochte; so dass zwischen den Jebusitern und den Hebräern ein Abkommen stattfand, dem zufolge auch von letztern in Jebus

wohnen konnten. In dieser ersten Zeit nach Josua erkannte Israel noch die Verpflichtung, die Kananiter zu bekämpfen, Richt. I, 1. und darum gab Jehova auch Sieg. Indessen erlosch dieses Bewusstsein nach und nach, sei es dass die Kananiter zu sehr Widerstand leisteten, oder dass keine bedeutende Persönlichkeit Israel begeisterte und an die Thaten Gottes bei der Eroberung von Palästina erinnerte, und so wurde an die Eroberung der Landstriche, die Josua unbezwungen zurückliess nicht mehr gedacht, die Zusage Gottes, er werde auch zum Siege über die sie bewohnenden Völker verhelfen, vergessen; und besonders suchten die nördlichen Stämme, die verhältnissmässig mehr als die südlichen noch zu erobern hatten, mit den Kananitern ein Abkommen zu treffen. Dies geschah auf zweierlei Weise: 1) die Kananiter waren doch die schwächern und verpflichteten sich den Stämmen, in deren Mitte sie lebten, Tribut zu geben, Richt. I, 27. 33. 35. oder 2) die Israeliten demüthigten sich unter die Kananiter, was Richt. I, 31. 32. anzudeuten scheint. Zur Bezwingung der Phönicier scheint nicht einmal ein Versuch gemacht worden zu sein. Diese Unterwerfung israelitischer Stämme unter Kananiter weist besonders Movers, das phönicische Alterthum I. pag. 307 u. ff. u. 314 nach, und auf ein solches Dienstverhältniss weist auch sicher hin, was im Segen Jacob's über Isaschar ausgesagt wird, höchst wahrscheinlich auch, was Asser betrifft, und wohl erst durch Samuel, wie Movers l. c. pag. 319. zeigt, werden diese nördlichen Stämme von ihrer Dienstbarkeit befreit. Mit dem erlöschenden Bewusstsein, dass die Kananiter zu bekämpfen und zu vertilgen seien, und mit dem Abfinden mit ihnen erzeugten sich natürlich Verbindungen zwischen Israeliten und Kananitern, die Israel immer mehr von dem Levit. XVIII, 1—5. gegebenen Gesetz abzogen, so dass es nicht mehr als das Volk Gottes konnte angesehen werden; vergl. Hengstenberg, Bileam, pag. 87 u. ff. Diese Verbindungen veranlassten auch gegenseitige Heirathen und Theilnahme von Israeliten an heidnischem Cult. Heirathen aber mit Ausländerinnen setzen im Alterthum bestimmte Verträge und Anerkennung der Gleichberechtigung voraus, was auch von der Theilnahme am Culte andrer Völker gilt, und somit setzte sich Israel auf eine Linie mit den Kananitern. Weil nun die Sache sich so verhielt,

so musste Gott, dessen frühere Thaten an Israel vergessen worden, sich durch neue verherrlichen, wenn Israel nicht dem Heidenthume verfallen sollte, und Jehova thut dies so, dass er die übrig gebliebenen Kananiter nicht verdrängt, sondern sie (freilich auch andre Stämme) über Israel herrschen lässt, damit er sein Volk auf wunderbare Weise aus dieser Dienstbarkeit befreien, und sich an ihm verherrlichen könne, vergl. Bertheau Commentar pag. 63. 64. Diese durch Richt. I—XVI. sich hindurchziehende Idee, die die Treue Gottes, mit der er auch dem Sünder nachgeht, so schön darstellt, macht unsre Sehrift zu einer göttlichen, und zeigt, wie tief ihr Verfasser die Treue Gottes und die Neigung des menschlichen Herzens zur Sünde erkannte, und sich ihrer bewusst war.

Weil aber die Durchführung dieser Idee durch die Geschichte nicht ganz begünstigt wurde, da gegen Richt. II, 1 u. ff. unter den 6 Völkern, die Israel befeindeten, nur ein kananitischer Stamm sich befand, 3, Moab, Midian und Amon Israels Stammverwandte waren, die Ausrottung der Philister nirgends befohlen wird, Cuschan Rischataim ganz fremd war, so zeigt sich in der Darstellungsweise des Verfassers ein gewisses Schwanken, und er lässt Richt. II, 14. auch die Bedrückung Israels durch die stammverwandten Nachbarstaaten, und die theilweise Unterdrückung einzelner Stämme unter sie, Folge der Verbindung Israels mit den Kananitern sein. Zu dieser Ansicht war er so weit berechtigt, als durch die Verbindung Israels mit den Kananitern das lose Band, das die israelitischen Stämme zusammenhielt, noch lockrer wurde, und sie einander nicht mehr gegenseitig unterstützten, wie das Lied der Debora zeigt, und sogar Uneinigkeit unter ihnen selbst entstand, wofür die Geschichte des Gideon und Jephta Zeugniss ablegt, wodurch sie um so leichter auswärtigen Feinden anheim fielen. Im Allgemeinen aber kann man wohl sagen, der Verfasser mache zwischen Israel und Kanaan einen scharfen Gegensatz und combinire den in Josua's Zeit fast ganz unterdrückten und nur durch die Verbindung mit den Kananitern wieder neu hervortretenden Götzendienst und die Besiegung Israels, woher sie auch gekommen, und erkläre letztere aus dem ersteren, so dass er nach seiner religiösen Anschauungsweise eine Führung Gottes erkennt, wo andre nur einen

natürlichen Vorfall gesehen hätten. Ferner zeigt die Geschichte, dass die Unterdrückung immer nur einen Theil Israels betraf; so herrschten die Amoniter nur über die östlichen Stämme, vergl. Bertheau pag. 151., die Philister nur über Juda, Jabin nur über die nördlichen des Westjordanlandes, Richt. V, 15—17., und doch redet der Verfasser immer so, als ob ganz Israel von jedem der siegenden Stämme unterdrückt worden wäre. Sodann giebt der Verfasser VIII, 33. auch Nachricht vom Götzendienst, ohne dass auswärtiger Druck auf denselben folgte, und es entsprechen nicht alle Richter dem II. 6. u. ff. von ihnen entworfenen Bilde, und endlich widerstreitet die Angabe, dass der erste Richter, Othniel, ein Bruder oder Neffe Kalebs gewesen, der Aussage von Richt. II, 7. Es geht aus allem diesem hervor, dass der Verfasser nicht die Geschichte machte, sondern dieselbe im Allgemeinen treu, wie er sie erhielt, wiedergab, jedoch sie von seinem religiösen Standpunkt aus beurtheilte. Dass aber auch die Sage die dem Verfasser überlieferten Thatsachen schon ausgeschmückt hatte, liegt auf der Hand, und ebenso sicher ist, dass er hin und wieder das Geschichtliche nach seiner eigenen Manier darstellte, aus welchem Umstande allein die Aehnlichkeit der prophetischen Reden, II, 1 u. ff. VI, 7. X, 10. und der Theophanien VI. XIII. genügend erklärt werden kann.

§. 20.

Die beiden Anhänge zum Buche der Richter XVII. XVIII. und XIX—XXI. sind Scholien, welche von einer spätern Hand, der erste zur Erläuterung von Josua XIX, 47., der zweite zum Nachweis der Wahrheit des Jos. XXIV, 31. Richt. II, 7 gesagten, beigefügt worden sind, wie wir ähnliches öfter bei semitischen Schriftstellern wahrnehmen können. Dass beide Abschnitte von einem Verfasser herrühren, hat Bertheau im Comment. zu unsrer Schrift, pag. 192, aus der Gleichheit der Sprache bewiesen. Aber ebenso sicher ist derselbe vom Verfasser des theokratischen Theiles des Buches der Richter verschieden, denn während bei diesem überall theokratisches Interesse und Nachweis von Belohnung und Strafe Gottes, auch wo nicht gerade durch Götzendienst gefehlt wurde, wie VIII, 27 u. ff. hervortritt, findet sich hier gänzlicher Mangel desselben, obgleich dasselbe XIX—XXI. sich

ganz passend hätte zeigen können. Sodann beweist die, Richt. XVII, 6. und XXI, 25. der Notiz, dass damals kein König über Israel geherrscht, beigefügte Bemerkung „und so habe jeder gethan, was ihm recht däuchte,“ dass der Verfasser sich der königlichen Herrschaft freute, und bürgerliche und kirchliche Ordnung von ihr ableitet. Aber VIII, 23. gilt das Verlangen des Volkes nach einem Erbkönige für Unrecht, und auch Deut. XVII, 14 u. ff. hat dieselbe Anschauungsweise. Auch Auberlen's Aufsatz, die 3 Anhänge des Buches der Richter, Stud. und Krit. 1860. 2. hat mich auf keine andre Ansicht gebracht. Der Grundgedanke dieser Abhandlung, dass Richt. XVII bis XXI. in Verbindung mit dem (viel spätern) Buche Ruth das theokratisch allein berechtigte Königthum Davids, dem Sauls und dem des Zehnstämmereiches typisch gegenüberstellen sollen, ist darum unhistorisch, weil auch jene letztern, wie das davidische, auf prophetischem Ausspruche beruhten, und die ältern Propheten, von denen in den historischen Schriften die Rede, nie gegen das Zehnstämmereich als solches auftraten. Ferner treffen wir in diesem Abschnitte schon einzelne Redeweisen der spätern Zeit, wie ich schon in meinen kritischen Untersuchungen über den Pentateuch u. s. w. pag. 148. nachgewiesen, und mit welcher Ansicht auch Bertheau, Comment. pag. 195. 196., und de Wette, Einl. §. 174. harmoniren. Zu diesen gehört die Redeweise von Dan bis Beerseba XX, 1., נָשָׂא נָשִׁים, XXI, 23. מָרֵי נֶפֶשׁ, XVIII, 25. wie 2. Sam. XVII, 8. קְצוֹת, Gesammtheit, XVIII, 2. wie 1. Kön. XII, 31. XIII, 33., עָנָה anheben, XVIII, 14. פִּנָּה Anführer, Edler, wie 1. Sam. XIV, 38. וְהָיְתָה wo man das Futurum mit וְ erwartet, XIX, 13. sodann הֲ—אִם in der Doppelfrage XVIII, 19. שְׁבָטִים XX, 12. in der Bedeutung von מִשְׁפָּחָה, wie 1. Sam. IX, 21. In vielem andern zeigt sich die Manier des Ergänzers, wie auch Studer, Comment. z. B. d. Richt. pag. 402. anerkennt, und somit ist dieser Abschnitt, wenn gleich später als Richt. I – XVI. doch keiner ganz späten Zeit zuzuweisen, und wir werden ihn wohl nicht über die Zeiten Josaphat's hinabversetzen dürfen, wie ich schon in meiner kritischen Untersuchung pag. 146. und ebenso Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 1. B. pag. 192. 1. Edit.; pag. 186. 2. Edit. gezeigt haben. Dagegen streitet die Notiz XVIII, 30. nicht, da sich dieselbe

durch ihre Sprache sogleich als ein ganz spätes Einschiebsel zu erkennen giebt, und an Jeremias I, 3. erinnert. Ueberhaupt findet sich גָּלָה in der Bedeutung „in die Verbannung wandern“ erst ziemlich spät, und mit Ausnahme dieser Stelle, haben es sonst Pentateuch, Josua, Richter nicht. Ob unser Abschnitt schriftlichen Quellen entnommen sei oder nicht, wage ich nicht zu entscheiden, kann es aber auf keinen Fall mit Bertheau l. c. pag. 215. aus Cap. XX. schliessen, woselbst Vers 29—35, und 36—46, zwei sich wechselseitig ergänzende Berichte darbieten sollen. Ich finde hier nur die sorglose Manier morgenländischer Geschichtschreiber, die oft früher gesagtes wiederholen, um neues daran zu knüpfen, das hier das verabredete Signal ist. Nur wo auch die Sprache anders wird, sollte man verschiedene Quellen annehmen.

§. 21.

Wider Studer, Comment. zum Buche der Richter pag. 423. und 434. erkläre ich mich gegen die Losreissung von I—II, 5. vom folgenden. Es herrscht in diesem Abschnitte dasselbe theokratische Interesse wie nachher, und zeigt sich namentlich I, 19. Auch ist II, 1—5. ganz wie die beiden andern prophetischen Reden unsres Buchs, es sind diese Verse nur durch das vorhergehende deutlich, und würden ohne dasselbe in der Luft hängen, wie auch Bertheau, Comment. Einl. pag. XV. anerkennt. Es wird auch durch diesen Abschnitt der Zusammenhang zwischen Josua und Richter nicht zerrissen, im Gegentheil wird derselbe durch unsre Notizen begründet, und auch III, 1 u. ff. wird dadurch nicht überflüssig, weil letztere Stelle nur die allgemeine Uebersicht dessen giebt, was I. im einzelnen und ausführlichen berichtet. Ebenso wenig kann ich in XVII—XXI. den Verfasser von I—II, 5. wiederfinden, und die von Bertheau l. c. pag. 193 aus in beiden Abschnitten sich findenden Redeweisen für diese Behauptung beigebrachten Gründe, kann ich darum nicht für beweisend ansehen, weil diese Redeweisen auch sonst vorkommen; וַיּוֹאֶל לָשֶׁבֶת Exod. II, 21. חֹתֵן, Num. X, 29. נָתַן בְּיָד Josua X, 30. XI, 8. Richt. VI, 1. XI, 21. נָתַן לְאִשָּׁה, Genes. XXIX, 20. XXX, 4. 9. XXXIV, 8. u. s. w. הִכָּה לְפִי חֶרֶב Num. XXI, 24. Deut. XIII, 16.

Josua VIII, 24. X, 28. 30. 32. u. s. w. Allerdings findet sich nur Richt. I, 1. und im Anhange שְׁאַל בַּ י׳, und früher noch nicht, aber Num. XXVII, 21. Josua IX, 14. doch ähnliches, und die erste Stelle zeigt, wie sich die Redeweise so verkürzen konnte. Präterita mit וְ statt des Futurums mit וַ finde ich Richt. I. nicht, denn dass Vers 8. 16. 25. u. s. w. das Präteritum stehen muss, ist durch die Construction klar, und so fällt nur die seltene, beiden Abschnitten gemeinsame Redensart שִׁלַּח בָּאֵשׁ auf, die zu vereinzelt ist, und sich übrigens 2. Kön. VIII, 12. Ps. LXXIV, 7. wieder findet. Gegen die Identität des Verfassers von I. und XVII—XXI. spricht der den letzteren Abschnitten eigene Mangel an Theokratie und dass Cap. I. die Notiz fehlt, dass damals kein König in Israel gewesen, welche doch ganz leicht zur Erklärung dafür, dass Israel die Kananiter nicht zu vertilgen vermocht, hätte eingeflochten werden können, wie sie XVIII, 1. zur Erklärung dafür steht, dass die Daniten sich ein neues Erbe suchen mussten. Zum Schlusse bemerke ich noch, dass fast alle, I. und XVII—XXI. von Bertheau als seltenere hervorgehobene Redensarten gerade dem Ergänzer angehören, bei dem auch das I, 23. sich findende, sonst sehr selten vorkommende Verbum תּוּר öfters vorkommt, Num. X, 33. XIII, 16. 17. 22. u. s. w., so wie auch die scharfe Entgegensetzung der Pheresiter und Kananiter, Richt. I, 4. 5. sich nur noch zwei Mal, Genes. XIII, 7. XXXIV, 30. im Pentateuche wiederfindet, wieder ein Umstand, der auf den Ergänzer hindeutet, dem ich Richt. I. II, 5. wie II, 6—XVI. zuschreibe.

§. 22.

Die Ansichten über das Alter unserer Schrift.

Der Talmud, Baba bathra, fol. 14. hält den Samuel für den Verfasser unserer Schrift, und mit dieser Angabe harmoniren auch frühere christliche Gelehrte. Ebenso Richard Simon, der jedoch unser Buch von Esra überarbeitet sein lässt. Eichhorn, Einl. ins A. T. §. 458. weist ihm wenigstens die Samuelische Zeit an, ebenso Jahn in seiner Einl. ins A. T. 2. B. pag. 190. und Hävernick, Einl. II, 1. pag. 89. Ungefähr ebenso Berthold, Einl. pag. 882., der unsere Schrift in die erste Zeit Davids verlegt, welche Ansicht auch Keil,

Einl. §. 49. und §. 50. 2. Edit. annehmbar findet. Seit man das in unserem Buche vorausgesetzte Deuteronomium in junge Zeiten versetzte, musste man auch unserer Schrift eine jüngere Zeit anweisen, und dann würde sie gegen die Zeiten des Exils hin geschrieben worden sein; so Studer, in seinem Comment. pag. 438. de Wette, in seiner Einl., Bertheau, Comment. pag. XXXIV., der die gegenwärtige Form unseres Buchs von Esra ableitet, auch nach dem Vorgange älterer Gelehrten dem Verfasser schriftlich vorliegende Quellen annimmt, was wir zu widerlegen gesucht haben. Diese Quellen sind nach Masius, Schmid, Gerhardt, alte Annalen, in die jeder Richter seine Geschichte schrieb. Auch Jahn und Berthold schliessen aus der Beschaffenheit unserer Schrift, weil sie von einigen Richtern viel, von anderen sehr wenig erzählt, auf schriftliche, bald reicher, bald dürftiger fliessende Quellen; allein ebenso gut kann die Tradition daran Ursache sein. Studer l. c. pag. 433. behauptet, unserem Buche sei ursprünglich ein „Heldenbuch“ zu Grunde gelegen, in welchem je dem Tapfersten jedes Stammes ein Denkmal gesetzt worden, und ähnlich Bertheau pag. XXX. und dieses Heldenbuch überarbeitete der Verfasser in theokratischem Interesse, wogegen sich Hävernick, Einl. II, 1. pag. 83 ff. erhebt, der behauptet, weil unsere Schrift überall die gleiche Manier zeige, und nirgends schriftliche Quellen citire, sei ihr Inhalt aus der Tradition geschöpft. Das gesagte bezieht sich nur auf Richt. I—XVI.

Der Anhang muss auf jeden Fall erst unter der königlichen Herrschaft geschrieben worden sein. Carpzov glaubt auch ihn aus der Samuelischen Zeit und erklärt XVIII, 30. mit Beziehung auf 1. Sam. IV. von der Wegführung der heiligen Lade durch die Philister. Ebenso auch Hävernick, l. c. pag. 109. Jahn versetzt ihn in die Zeiten Salomo's, weil der Verfasser XVIII, 31. sage, das Heiligthum sei zu seiner Zeit nicht mehr in Silo gewesen. Eichhorn schliesst aus XVIII, 30. der Verfasser habe nicht vor dem Anfange des assyrischen Exiles geschrieben, und Studer l. c. pag. 456. sogar im babylonischen Exile, weil sein Stil Verwandtschaft mit Deuteronomium und Chronik verrathe; ebenso Bertheau, besonders wegen XVIII, 30. Ewald, Geschichte des Volkes Israel 1. Bd. 2. Edit. versetzt den Anhang wegen seiner Liebe zum Königthum in Asa's Zeit, das übrige

Buch etwa 100 Jahre nach Salomo, l. c. pag. 202. Ewald, Bertheau und ich sehen unser Buch als Theil eines grösseren Werkes an, über dessen Alter ich erst dann sprechen kann, wenn ich die letzten Spuren desselben werde nachgewiesen haben.

§. 23.

Das Buch Ruth.

Das Buch Ruth erzählt eine liebliche Geschichte, die sich in der Periode der Richter ereignete. Ein Bethlehemite, Namens Elimelech, wanderte während einer Hungersnoth mit seiner Frau Naemi und seinen 2 Söhnen nach Moab aus. Diese verheiratheten sich dort mit Moabitinnen, starben aber, sowie auch ihr Vater, dort und liessen ihre Wittwen kinderlos zurück. Inzwischen war im jüdischen Lande wieder fruchtbare Zeit eingetreten, wesswegen sich Naemi zur Rückkehr dorthin entschloss. Ihre Schwiegertöchter wollten sie begleiten, aber Naemi suchte dies durch die Bemerkung abzuweisen, dass diese Begleitung ihr nur Verlegenheit bereiten würde, da sie nicht für sie sorgen könne, und auch die Gelegenheit abgehe, sie durch eine Leviratsehe zu verheirathen. Wirklich kehrte die eine Wittwe nach Moab zurück, und nur die andere, Namens Ruth, begleitete die Schwiegermutter nach Bethlehem, wo sie zu Anfang der Ernte anlangten, Cap. I. Während derselben ging Ruth aus, Aehren zu lesen und gerieth zufällig auf den Acker des mit Elimelech befreundeten Boas, der, weil ihm Ruth vom Aufseher seiner Schnitter als sehr fleissig gerühmt wurde, sich ihrer annahm, sie mit seinen Arbeitern speisen liess und ihnen befahl, mit Vorbedacht ihr Aehren zurückzulassen, Cap. II. Diese Güte des Boas, die Ruth ihrer Schwiegermutter erzählte, brachte letztere auf den Gedanken, mit Rücksicht auf das Gesetz oder die Sitte der Leviratsehe, die Ruth dem Boas zur Frau anzubieten, wozu sie der Ruth die nöthige Anweisung gab. Boas lobte an der Ruth die Ehrbarkeit, mit der sie, ohne auf Jünglinge zu sehen, sich dem Willen ihrer Schwiegermutter unterzogen, und versprach auch seine Pflicht zu erfüllen, wenn nicht ein anderer Verwandter, der nähere Verpflichtung habe, ihm zuvorkomme, Cap. III. Mit diesem besprach sich Boas in der am folgenden Morgen am Thore abgehaltenen Ver-

sammlung, und bot ihm im Namen der Naemi, die Güter des verstorbenen Elimelech zum Kauf an. Dazu war jener Verwandte zuerst geneigt, trat aber wieder zurück, als ihm Boas erklärte, mit dem Kauf übernehme er auch die Verpflichtung, die Ruth zu heirathen, und zum Zeichen, dass er dem Boas seine Rechte abtrete, zog er, nach der Sitte seiner Zeit, (die aber in unserem Buche als eine längst verschwundene erscheint) seinen Schuh aus and übergab ihn dem Boas. So übernahm nun Boas die Aecker des Elimelech und heirathete die Ruth, von der er einen Sohn, Namens Obed, erhielt, welcher, einer am Schluss des Buches angehängten Genealogie zu Folge, David's Grossvater wurde, Cap. IV.

Offenbar soll diese Erzählung die Genealogie des Davidischen Hauses geben und uns mit der Familie David's, über welche die historischen Bücher sonst nichts berichten, bekannt machen und ist somit eine Einleitung zur Geschichte David's, die wir in den Büchern Samuel's treffen. Zugleich bildet unsere Schrift einen zweiten Nachtrag zum Buche der Richter, mit dem sie auch durch ihre Anfangsworte I, 1. zusammenhängt und mit dem sie auch alten Zeugnissen gemäss ursprünglich ein Ganzes ausmachte, wie Origenes bei Euseb. K. G. VI, 25. und Hieronymus in seinem prolog. gal. ausdrücklich bemerken, bis sie von den Talmudisten vom Buche der Richter losgerissen, als eine besondere Schrift angesehen wurde. Dieser Nachtrag kann nun entweder als ein grösseres, späteres Einschiebsel angesehen werden, das eben, uns über die Genealogie David's zu belehren, zwischen Richter und Samuel eingeschoben wurde, oder es kann auch ein übrig gebliebener Theil eines grösseren Werkes sein, dem es entnommen worden, wie Bertheau Comment. zum Buche der Richter pag. 238. anzunehmen geneigt ist, und Ewald, Geschichte Israels I. pag. 207. behauptet, wozu ich jedoch keinen nöthigenden Grund sehe. Einen anderen Zweck, als den angegebenen, kann ich im Buche Ruth nicht wahrnehmen, denn, so nahe es liegt, I, 16. II, 11. 12. ein theokratisches Interesse zu finden, und anzunehmen, es wolle unsere Schrift den Glauben der Ruth, ihre Bekehrung zu Jehova und die ihr als Folge davon zu Theil gewordene Belohnung darstellen, wie Hävernick thut, Einl. II, 1. pag. 113., so scheint mir diese Annahme darum nicht

richtig, weil im Ganzen doch mehr nur die Liebe der Ruth zu ihrer Schwiegermutter und der Gehorsam gegen sie hervorgehoben und belobt wird, I, 17. III, 10. 11. IV, 15. Höchstens hat der Verfasser noch den Zweck gehabt, zu zeigen, wie treue Liebe und Gehorsam gegen die Eltern belohnt werde.

Wenn aber das Buch Ruth auch eine Einleitung zur Geschichte David's geben soll, so ist es doch, seinem Inhalte nach, lange nach den Büchern Samuel's geschrieben, da I, 1. die Periode der Richter als eine längst verschwundene Zeit hinter ihm liegt und es darum auch jeder näheren Zeitangabe entbehrt, und da die Deut. XXV, 5 ff. gebotene Weise der Leviratsehe zu seiner Zeit längst nicht mehr Sitte gewesen zu sein scheint. Das Interesse am Davidischen Hause, welches die am Ende unseres Buches beigegebene Genealogie kund giebt, zeigte sich besonders bei den Propheten der assyrischen Periode, dann den beiden im Beginne des babylonischen Exils wirkenden, Jeremias und Ezechiel und dem Verfasser der Bücher der Könige. In letztern erscheint ja David als der, wegen dessen Gott das Reich Juda so lange erhielt, bis Manasse durch sein Betragen die dem David zu Theil gewordenen Verheissungen aufhob, und jene Propheten weissagen die Herrschaft Davidischer Nachkommen im neuen Staate, und somit haftete der Rückblick auf das Glück der Vergangenheit und die Hoffnung einer schönen Zukunft an David's Hause, wie auch Ps. 89. zeigt, und darum war man wohl auch in dieser Zeit am meisten bemüht, alle Nachrichten über dasselbe zu sammeln, und diesem Bemühen verdankt wohl auch das Buch Ruth seinen Ursprung, und seine Abfassung dürfte wohl in die letzte vorexilische Zeit fallen. Längere Zeit nach dem Exile, etwa in der Zeit des Nehemia, kann es darum nicht geschrieben sein, weil hier die Ehe mit einer Moabitin nicht, wie Neh. XIII, 23 ff. getadelt wird. Auch die ganze Manier unserer Schrift weist ihr eine spätere Zeit an, denn wir finden in ihr spätere Sprachweise II, 9. צָמִת nach Art der Verba לה, dann III, 3. die zweite weibliche Person des Präteritums mit י am Ende, IV, 7. das Piel von קִים, dann מִקְרֶה II, 3. mit Ausnahme von zwei Stellen der Bücher Samuel's bloss noch im Koheleth, sodann die Formen תַּעֲשִׂין III, 4. תִּדְבָּקִין II, 8. 21. שָׂבַר I, 13. mit Ausnahme von Jes.

XXXVIII, 18. ganz spät, נָשָׂא נָשִׁים I, 4. פָּרַשׂ כְּנָפַיִם III, 9. wie Ezech. XVI, 8. מָרָא I, 20. לָהֵן I, 13. wie besonders im Daniel; sodann scheint auch die genaue Hinweisung auf im Pentateuch Erzähltes IV, 11. 12. auf gelehrtes Studium desselben hinzudeuten, wie es erst seit Jeremias Sitte wurde. Selten lassen sich in einer so kleinen Schrift so viele Merkmale einer späteren Zeit nachweisen.

Der Hauptsache nach enthält unser Buch gewiss wahre Geschichte, wie auch von den meisten Gelehrten angenommen wird und Berthold, in seiner Einl. pag. 2342. mit Unrecht bezweifelt; denn die für seine Behauptung aus der Bedeutung der Eigennamen unseres Buches entnommenen Gründe, wonach רוּת die Begleiterinn, רְעוּת, und עָרְפָּה, von עֹרֶף, die den Rücken kehrende, hineingehende, bedeuten soll, sind doch zu schwach und ruhen auf rabbinischer Deutelei; vergl. auch Benary de Hebraeorum leviratu pag. 30. der wie Berthold die Empfehlung der Leviratsehe als Zweck unseres Buches ansieht. Der Talmud, nach seiner Sitte, jedem biblischen Buche einen dem darin Erzählten gleichzeitigen Verfasser zu suchen, schreibt unsere Schrift, baba bathra fol. 14. dem Samuel zu, und ebenso ältere christliche Gelehrte, wie Carpzov introduct. in libr. canon. V. T. I. pag. 198. zeigt. Neuerer Zeit begnügt man sich mit der Angabe, weder den Verfasser, noch die Zeit der Abfassung unseres Buches näher bestimmen zu können, setzt es aber der Sprache wegen ziemlich spät, so Eichhorn, Jahn, Berthold, de Wette. Nur Hävernick, Einl. II, 1. pag. 116. will, theils wegen der detaillirten Darstellung, theils wegen des sich hier dargebenden Interesses am Hause David, wie auch Keil, Einl. §. 126, der die Chaldäismen als der vulgären Umgangssprache entnommen ansieht, einen ältern Ursprung behaupten. Als Quelle unserer Schrift gilt allgemein die Tradition.

§. 24.

Bücher Samuel's.

Inhalt des 1. Buches. Elkana vom Gebirge Ephraim hatte zwei Frauen, von denen die geliebtere Hanna kinderlos blieb und desswegen von der andern Gattin ihres Mannes verspottet wurde. Da flehte Hanna einmal auf der alljährlich von ihrem Gatten mit

seinem ganzen Hause zum Heiligthum nach Silo unternommenen Wallfahrt um Kinder und gelobte Jehova, wenn er ihr einen Sohn gewähre, denselben dem Dienst des Heiligthums zu weihen. Die Gewährung dieser Bitte wurde vom Hohenpriester Eli zugesichert und traf auch ein: Hanna gebar den Samuel, den sie noch ganz jung dem Eli übergab. Weiter wird erzählt, die Söhne des Hohenpriesters seien schlechte Leute gewesen, die ihre Würde, ohne dass ihnen der Vater entgegentrat, missbrauchten, worauf ein Prophet dem Hause des Eli Verlust des Hohenpriesterthums und dadurch veranlasstes Elend weissagte und ankündigte, Eli's beide Söhne würden an einem Tage sterben, Cap. I. II. Aehnliches lesen wir Cap. III., das die erste, dem beim Heiligthume dienenden Samuel zu Theil gewordene Offenbarung erzählt, die über Eli ausgesprochene Drohung mit Berücksichtigung von Cap. II. wiederholt und beifügt, ganz Israel habe bald den Samuel als wahren Propheten anerkannt. Die theilweise Erfüllung dieser Weissagungen erzählt Cap. IV. Im Streite mit den Philistern, in den die von Eli's Söhnen begleitete Bundeslade mitgenommen wurde, fielen diese, und die Bundeslade wurde erobert, von den Philistern jedoch bald wieder mit Weihgeschenken zurückgesandt, um so den über den Raub der Lade erzürnten Gott der Hebräer zu sühnen, dessen Unwillen sie an unter ihnen ausgebrochenen Krankheiten zu erkennen geglaubt hatten. Es blieb nun die Lade zu Kiriathjearim, Cap. V. VI. Nach 20 Jahren kam ganz Israel zu Samuel und bereute seinen Abfall von Jehova, worauf ein Busstag zu Mizpa veranstaltet wurde, und als die von dieser Versammlung berichteten Philister gegen die Gemeinde auszogen, begeisterte Samuel sein Volk, schlug die Philister und nahm ihnen mehrere, den Israeliten früher entrissene Landstriche wieder ab, so dass die Philister alle Tage Samuel's gedemüthigt blieben, sein Ansehen aber so wuchs, dass er allgemein als Richter anerkannt wurde, Cap. VII. Aelter geworden, setzte er seine Söhne als Richter ein, die aber, bestechlich, missfielen, so dass Israel einen König verlangte, welchem Begehren Samuel willfahren musste, Cap. VIII. Zu Samuel kam Saul, der Sohn des Kis, aus Benjamin, um sich nach verlorenen Eselinnen seines Vaters zu erkundigen, und ihn salbte Samuel nach einer

erhaltenen Offenbarung, Saul werde sein Volk aus der Hand der Philister erretten, zum Könige und trug ihm auf, nach Gilgal zu gehen und 7 Tage auf Samuel, der dort mit ihm opfern wolle, zu warten, Cap. IX—X, 16. Samuel berief nun die Gemeinde nach Mizpa und wählte daselbst vor Jehova durch das Loos den Saul zum Könige, den zwar Viele als solchen freudig erkannten, während er Andern zu dieser hohen Würde nicht tüchtig schien, X, 17—27. Um diese Zeit belagerte der Amoniter Nahas die Stadt Jabes, östlich des Jordans, zu deren Hülfe Saul schnell ein Heer sammelte, die Ammoniter vor Tagesanbruch überfiel, schlug und darauf zu Gilgal vor allem Volke als König anerkannt wurde, XI. Nun trat Samuel ab, nachdem er noch dem Volke alle früheren Gnaden Gottes vorgehalten und dass es undankbar von ihm sei, jetzt beim Angriffe des Nahas einen König zu verlangen und sich so der unmittelbaren Herrschaft Gottes zu entziehen; indess werde Jehova Israel doch nicht verlassen, so lange es treu an ihm hange und keinen andern Göttern diene, in welchem Falle es mit seinem Könige untergehen werde, XII. Die zwei folgenden Cap. XIII—XIV, 46. erzählen, Saul habe ein kleines, 3000 Mann starkes Heer errichtet, von denen er 1000 seinem Sohne Jonathan in Gibea übergab, der die philistäischen Posten in Gibea schlug, in Folge dessen die Philister mit grosser Macht in Israel einfielen, so dass Saul nach Gilgal fliehen musste, woselbst er nach Samuel's Geheiss auf den Propheten warten sollte. Als dieser aber zögerte und Saul's Leute muthlos wurden, opferte dieser selbst, den Feldzug zu heiligen, als Samuel erschien und dem Saul ankündigte, seines Ungehorsams wegen werde der Thron nicht in seiner Familie bleiben. Doch rückte Saul mit seinen (weil die Philister das Land entwaffnet hatten) schlecht bewaffneten Leuten nach Gibea vor, und ein Ueberfall des Passes von Michmas, den Jonathan von Gibea aus unternahm, brachte unter den Philistern Verwirrung hervor, die Saul benützte und die Philister über die Gebirge bis nach Ajalon zurückschlug, Vers 47. 48. rühmen dann die Tapferkeit Saul's, vermöge der er seine Feinde ringsum, namentlich die Philister und Amalekiter, besiegte; dann geben Vers 49. 50. die Namen seiner Gattin und Kinder, 51. den seines Heerführers, und

52. bemerkt, Saul habe sein ganzes Leben hindurch mit den Philistern Krieg geführt. XV. schliesst sich an die XIV, 48. gegebene kurze Notiz an, und erzählt den auf Auftrag Samuel's gegen Amalek zu dessen Ausrottung unternommenen Feldzug, den aber Saul nach erfolgtem Siege insofern nicht ausführte, dass er des gefangenen Königs und des besten Theils seiner Heerden schonte, wesswegen ihm Samuel ankündigte, sein Thron werde sich nicht auf seine Nachkommen vererben. Samuel erhielt nun den Auftrag, den David, den Sohn des Isai von Bethlehem, an Saul's Statt zum König zu salben, XVI, 1—13. und derselbe kam bald nachher an Saul's Hof als Harfenspieler, so den durch Schwermuth geplagten König zu erheitern, 14—23. Einige Zeit später ereignete sich wieder ein Krieg mit den Philistern, aus deren Mitte ein Riese hervortrat, der zum Zweikampfe aufforderte, so dass die Landsleute des Ueberwundenen denen des Siegers dienen sollten. Da kam David, der Sohn des Isai, des Vaters von 8 Söhnen, von denen 3 beim Heere im Lager waren, und nachdem er gehört, dass Saul dem, der dem Philister zu stehen wage, seine Tochter versprochen, erbot er sich zum Zweikampfe und tödtete durch seine Kunst zu schleudern den Philister, worauf sowohl Saul, als auch Jonathan, sein Sohn, den ihnen vorher nicht bekannten Helden hochehrten, bis, als Weiber ihn im Gesange mehr als Saul priesen, dieser in David einen Nebenbuhler seines Thrones fürchtete. So suchte ihn Saul beim Harfenspiele zuerst durch einen Speerwurf zu tödten und gab ihm dann gefährliche Aufträge gegen die Philister, zugleich, wenn er sie glücklich ausführe, ihm die Hand der älteren Tochter gelobend. Dieses Versprechen wurde nicht gehalten; nur wiederholte Proben der Tapferkeit und die Liebe der jüngeren Tochter machten David zum Eidam Saul's, XVII—XVIII. Endlich suchte Saul wieder durch einen Speerwurf den David zu tödten, worauf David entfloh, XIX. nachdem er und Jonathan sich noch innige Freundschaft gelobt hatten, XX. Bis zu Ende dieses Buches wird nun erzählt, was sich mit David bis zum Tode Saul's ereignete. Zuerst suchte er Zuflucht bei den Philistern, aber diese befeindeten den Besieger Goliath's. Da flüchtete er in die Höhle Adullam, woselbst sich mit Saul Unzufriedene um ihn sammelten, begab sich dann in die Wüste Siph, deren

Bewohner aber dem Saul seinen Aufenthalt verriethen und ihn so nöthigten, nach Engedi zu fliehen. Dort ereignete es sich, dass Saul eines Bedürfnisses wegen in die Höhle ging, in der David und seine Leute sich verborgen hatten; doch tödtete ihn David nicht, sondern hielt ihm nur vor, dass er ihn mit Unrecht verfolge, worauf Saul von weiteren Verfolgungen abstand, XXI—XXIV. Nun wird Samuel's Tod erzählt und wie David die Abigail heirathete, XXV. Dann verriethen die Bewohner von Siph dem Saul, dass David bei ihnen weile, so dass Saul gegen ihn zog; aber als er schlief, schlich David in sein Zelt, nahm seinen Speer und seine Trinkschaale und zeigte dieses den folgenden Morgen dem erstaunten Könige zum Beweise, dass er nichts gegen ihn habe, worauf Saul beschämt nach Hause kehrte, XXVI, David aber sich zu den Philistern flüchtete, deren König ihm die Stadt Ziklag schenkte, XXVII. Als darauf wieder Krieg mit den Philistern ausbrach, wandte sich Saul an eine Todtenbeschwörerinn, die ihm den Schatten Samuel's heraufzauberte, der ihm den eignen und seiner Söhne Tod weissagte, XXVIII. Auch David zog mit den ihm Schutz gewährenden Philistern, die aber aus Misstrauen ihn wieder zurücksandten; XXIX. XXX. und XXXI. erzählt, dass Saul und seine Söhne in der Schlacht gegen die Philister um's Leben gekommen.

Das 2. Buch berichtet, wie David auf die Kunde von Saul's und Jonathan's Tod denselben in einem schönen Liede beklagte und dann vom Stamme Juda als König anerkannt, in Hebron wohnte, während Abner, Saul's Feldherr, den Isboseth, Saul's Sohn, auf die Ostseite des Jordans in Sicherheit brachte, die übrigen Stämme ihm erhielt und auch Juda vergebens wieder zu unterwerfen suchte, I. II. Abner überwarf sich mit Isboseth, suchte Versöhnung mit David, wurde aber von dessen Feldherrn Joab aus Eifersucht ermordet, III. Dasselbe Schicksal erlitt bald auch Isboseth und nun unterwarfen sich alle Stämme dem David, nachdem er 7 $^1/_2$ Jahr in Hebron regiert hatte, IV. David eroberte nun Jerusalem und baute sich mit Cedernholz, das er vom Könige Hiram von Tyrus erhalten, einen Pallast, schlug die Philister und brachte auch die Bundeslade nach Jerusalem V. VI. Den nun von David beabsichtigten Bau eines Tempels verhinderte der

Prophet Nathan, ankündigend, einer seiner Nachkommen werde es thun, denn seine Familie werde immer den Thron Israels inne haben. Wiederholte Siege über die Philister und sämmtliche Nachbarstaaten erzählt VIII., so dass David so stark war, dass er auch der Familie Saul's Gutes thun konnte, IX.

Um diese Zeit starb Nahas, der König der Ammoniter, an dessen Sohn Hannon David Gesandte schickte, ihm sein Beileid zu bezeugen. Als Hannon diese, unter dem Vorwande, sie seien Späher, misshandelte, bekriegte ihn David und sein Heer belagerte Hannon's Hauptstadt, X. Während dieser Belagerung ereignete sich der Ehebruch David's mit der Bathseba, wesswegen der Prophet Nathan dem David ankündete: 1) werde das Schwert nie mehr aus seiner Familie weichen, 2) Unglück werde über David selbst aus seinem eigenen Hause hereinbrechen und seine eigenen Weiber werden geschändet werden, XI. XII. Die Erfüllung von Nr. 1 geben Cap. XIII. XIV. David's Sohn, Ammon, schändete seine Halbschwester, Thamar, und wurde dafür von ihrem ächten Bruder Absalon ermordet, und XV. bis XX. die Empörung Absalon's, die Schändung des königl. Harems durch ihn, die Flucht David's und endlich Absalon's Tod im Streite gegen den Vater, zeigen, wie auch Nr. 2 sich bewahrheitete. Nun folgen noch einige unter sich nicht zusammenhängende Abschnitte, ein Verzeichniss der Helden David's, einige Gedichte von ihm, die Zählung des Volkes und die zur Strafe dafür von Gott gesandte Pest, XXI–XXIV.

§. 25.

Wir treffen im ersten Buche Samuel's Abschnitte, die sich an den Pentateuch, Josua und Richter I–XVI. anschliessen, und die ich darum als Fortsetzung des dort Erzählten ansehe. Dazu rechne ich zuerst Cap. III., allerdings jetzt scheinbar abgerissen und erst durch I—II, 11. klar, aber reihen wir III. an Richter XVI. und stellen wir die Vermuthung auf, es rühre dieser und andere Abschnitte von einem Zeitgenossen her, so begreifen wir, wie er für die ersten Leser keine Dunkelheit hatte. Wir haben nur 1. Sam. III, 1. als Zustandssatz zu fassen, „während dieser Zeit (des Simson)

diente Samuel u. s. w.," und anzunehmen, Simson und Samuel seien damals allgemein bekannt gewesen. An III. reiht sich dann VII, 2. an, und die dort erwähnten 20 Jahre sind wohl dieselben, wie Richt. XVI, 31., oder beziehen sich doch auf sie, nach deren Verfluss die Israeliten sich wieder zu Jehova bekehrten, und die Art, wie nun Samuel zu ihnen redet, erinnert an Richt. X, 10. Jos. XXIV, 23; auch geht die Verehrung des 1. Sam. VII, 4. erwähnten Baal und der Astarte durch das ganze Buch der Richter hindurch. Ferner erinnert die nach Mizpa berufene Versammlung an bekannte Verhältnisse der Richterzeit, in welcher Richt. XX, 1. Mizpa als Versammlungsort erscheint, und die Erzählung der Schlacht mit den Philistern 1. Sam. VII, 10. ist wie Jos. X, 10. Mit 1. Sam. VII. ist VIII. enge verbunden, woselbst das Samuel so sehr missfällige Verlangen Israels nach einem König berichtet wird, das Samuel, wie Gideon Richt. VIII, 23. abweist, weil er darin, wie Gideon, eine Verwerfung Gottes sieht. Jedoch kann dieses Verlangen, obgleich es ein untheokratisches ist, nach Richt. XI, 9. nicht auffallen; auch ist die Thätigkeit des Königs, 1. Sam. VIII, 20. wie die Othniels, Richt. III, 10. dargestellt. Die Wahl des Königs, 1. Sam. X, 17—20. folgt natürlich, die Rede Sam. X, 18. ist wie Richt. II, 1; VI, 7 ff. X, 10. und die ganze Erzählung wie Jos. VII, 17 ff. Passend reiht sich nun, 1. Sam. XI. der Sieg Saul's über Nahas, den Amoniter, an, wessen Stammes Angriffe schon Jephta zurückgewiesen. Es soll die Erzählung die allgemeine Anerkennung Saul's als König einleiten, so dass XI, 14. 15. sich auf X, 27. zurückbeziehen. Auch diese Erzählung trägt das Gepräge der früheren Schriften; der rasche Ueberfall bei Tagesanbruch ist wie Jos. X. XI. und die Rede Samuel's, mit der er sein Amt niederlegte, 1. Sam. XII, 1—5, wie Num. XVI, 15 ff. und die Ermahnung Samuel's, 1. Sam. XII, 6. ff. athmet ganz den Geist des Buches der Richter; sie zeigt, wie Jehova sich immer seines Volkes annahm, wie er es nicht nur aus Aegypten geführt und ihm Palästina gegeben, sondern es auch in diesem Lande erhielt und ihm Schutz gegen angreifende Feinde gewährte. Es wird in dieser Rede auf die ganze Richterzeit zurückgeschaut und auf die während dieser Zeit den Israeliten zu Theil gewordene Hülfe Gottes

und hervorgehoben, wie undankbar es sei, dass Israel, jetzt vom Ammoniterkönig gedrängt, einen König zu seinem Schutze verlangt habe. Indessen, jetzt habe Gott einen König gewährt, und wenn Israel von nun an immer treu bei Jehova bleibe, werde es Gott, trotz jenes Verlangens, nicht verwerfen. Es schliesst diese Rede die Richterzeit, und indem Samuel zeigt, wie Gott sich den Wünschen des Volkes gefügt, will er dasselbe zur ewigen Dankbarkeit verpflichten und auch den König zum Gehorsam gegen Gott anhalten. Nur kurz geben XIV, 47. 48. Nachricht, wie Saul glücklich seine Feinde ringsum bekämpfte, gleichsam die Erfüllung des XII, 22. Gesagten nachzuweisen; und an den XIV, 48. erwähnten Sieg über Amalek reiht sich XV., das ihn ausdrücklich erzählt. Es knüpft dieses Capitel durch die Erwähnung der Keniter an Num. XXIV, 21. Richt. I, 16; IV, 11. an, durch den Befehl, Amalek zu vertilgen, an Exod. XVII, 8 ff. Deut. XXV, 17. 18, auch zeigt sich in diesem Befehle der Geist des Verfassers des Pentateuches, und ebenso in der Verwerfung Saul's, der dem Befehle nicht nachkam. Schwieriger ist, anzugeben, was sich an XV. knüpft; doch erwartet man nach XIV, 47. dass auch von Kriegen Saul's mit den Philistern etwas erzählt wird, und da kommt passend (XVII. und XVIII.) die durch David's Besiegung des Goliath veranlasste Niederlage derselben, die sich seit Samuel's Sieg, VII. nun nur an der Grenze ihres Landes gelagert hatten. Auf jeden Fall gehört dem Verfasser der bis jetzt betrachteten Abschnitte das Versprechen Saul's, dem Besieger des Goliath seine Tochter zu geben, sodann dass David dem Saul vorher nicht bekannt war, dass Jonathan nun sich mit David befreundete und wahrscheinlich auch der Gruss der Weiber, die mit Gesang die siegreichen Hebräer bei ihrer Heimkehr begrüssten, wodurch eben die Eifersucht Saul's auf David erregt wurde, weil er von nun an in ihm einen gefährlichen Nebenbuhler um den Thron fürchtete, so dass er ihn zu tödten suchte, was Jonathan bewog, den David zur Flucht aufzufordern, XX. Dann zeigten XXVI. die Bewohner der Wüste Siph dem Saul an, David habe sich zu ihnen geflüchtet, worauf ihn Saul verfolgte, aber dabei in Gefahr gerieth, doch von David verschont wurde und beschämt nach Hause znrückkehrte. Doch hielt sich David nicht hinreichend

sicher und flüchtete darum zu dem Philisterkönig, der ihm die Stadt Ziklag anwies und den er sogar auf einem Feldzuge gegen Israel begleiten wollte, aber wieder zurückgesandt wurde, XXVII—XXVIII, 1. 2. Bei seiner Rückkehr fand David Ziklag von Amalekitern verheert, jagte ihnen nach und vernichtete sie, was wohl auf XV. zurückweisen soll, XXIX. XXX.

§. 26.

Auch die Sprache dieser Abschnitte ist die der jüngern Theile des Pentateuches, der Bücher Josua und der Richter, wie ich schon in meinen kritischen Untersuchungen über den Pentateuch u. s. w. pag. 113 ff. gezeigt habe, womit de Wette Einl. in das A. T. §. 179. zu vergleichen ist, und wovon hier das Wesentlichste gegeben werden soll. Man bemerke III, 10. die sinnliche Offenbarung Gottes, dann VII, 6. das חָטָאנוּ wie Richt. X, 10; 1. Sam. VII, 5. הִתְפַּלֵּל בְּעַד, auch XII, 19. 23, sonst in den historischen Schriften des A. T. nur noch Gen. XX, 7. Deut. IX, 20. זָעַק אֶל־, 1. Sam. VII, 9. XII, 8. 10. XV, 11, sonst selten in den historischen Schriften des A. T., aber ebenso Richt. VI, 7. X, 14; ferner die Erwähnung, dass Gott die Feinde Israels verwirrt habe. הָמַם, 1. Sam. VII, 10. wie Exod. XIV, 24. Jos. X, 14. Richt. IV, 15; weiters ist der häufige Gebrauch auch des Wortes הִתְיַצֵּב, „sich versammeln," „darstellen," 1. Sam. X, 19. XII, 7. 16, wie Num. XI, 16. Exod. VIII, 16; sodann 1. Sam. XV, 8. 18. 20. das den jüngern Abschnitten des Pentateuches, Josua und Richter fast ausschliesslich eigene Verbum חָרַם, und dort auch Vers 19. עָשָׂה הָרַע בְּעֵינֵי־, das in Prosa sonst nicht mehr vorkommende Verbum רָצַץ, 1. Sam. XII, 3. 4, wie Genes. XXV, 22. Deut. XXVIII, 33. Richt. IX, 53. X, 8; dann כֹּפֶר für Bestechung, 1. Sam. XII, 3, nur noch Num. XXXV, 31. 32; כָּרַת בְּרִית לְ־ einem einen Bund gewähren, 1. Sam. XI, 1. 2, wie Exod. XXIII, 32. Deut. VII, 2. Jos. IX, 10. Richt. II, 2, sonst so, später höchst selten; יֹאֵל 1. Sam. XII, 22. XVII, 39, wie Genes. XVIII, 27. Jos. VII, 7. Richt. I, 27. 35, sonst sehr selten und die ebenfalls seltene Redensart יַד־ בְּ 1. Sam. VII, 13. XII, 5. wie Richt. II, 5. Deut. II, 15. Exod. IX, 3.

§. 27.

Diese Abschnitte stehen mit den übrigen des ersten Buches im Widerspruch, so dass man nothwendig auf zwei Quellen geführt wird. Man betrachte zunächst VII. und IX. und X. Nach ersterm Capitel wurden die Philister von Samuel sehr gedemüthigt, und der Philisterdruck endete, und alle Tage Samuel's, d. h. so lange er lebte (nach XIV, 52.) erhoben sich die Philister nicht mehr. Auch zugegeben, VII, 13. sei nicht buchstäblich zu nehmen, wie wir ja auch die Aussage von Vers 15. beschränken müssen, so bezeichnet sie doch auf jeden Fall eine längere Zeit, und da zeigt sich Widerspruch mit X, 5., wo philistäische Beamte in Gibea erwähnt sind. Man könnte sagen, was dieses Capitel erzähle, falle in Samuel's spätere Jahre, wozu VIII, 1. veranlassen könnte; allein das will der Berichterstatter darum nicht sagen, weil IX. Samuel noch als dem Saul ganz unbekannt erscheint, er also damals noch jung gewesen sein muss und noch nicht der allbekannte Prophet und Richter war, wie er VII. erscheint; dass dieser Umstände wegen hier zweierlei Nachricht angenommen werden muss, erkennt auch Thenius in seinem Commentar zu den Büchern Samuel's pag. 31. Eben so wenig harmonirt X, 17 ff. mit dem zunächst Vorhergehenden, wie auch Thenius l. c. pag. 37. zeigt, und dass XII, 12. wegen des Einfalls des Nahas ein König verlangt wird, streitet gegen IX, 16, passt aber zu VIII, 5, worüber Thenius zu XII, 12. zu vergleichen ist. Offenbar haben wir über die Art, wie Saul König geworden, zwei Berichte, die nicht in Harmonie gebracht werden können und die auch Menzel in seiner Schrift „Staats und Religionsgeschichte der Königreiche Juda und Israel," Breslau 1853 pag. 41 ff. und Dunker Geschichte des Alterthums 1. Bd. pag. 286 ff. nebeneinander zu stellen sich begnügen. Nach dem einen Bericht verlangten die Israeliten, als Samuel älter geworden und ein Einfall des Nahas drohte, einen König, der durch das Loos zu Mizpa gewählt wurde, dessen allgemeine Anerkennung aber erst nach dem Siege über die Ammoniter stattfand, so dass VII. VIII. X, 17—XII. enge zusammenhängen. Nach dem andern Berichte, der 1. Sam. VII. nicht kennt, herrschten in Israel zu Samuel's Zeit die Philister und der König wurde ihretwegen einge-

setzt, so dass sich IX. an VI. anreiht und XIII. XIV. mit IX—X, 16. zusammenhängen, wie VIII, 8. sich denn bestimmt auf X, 8. bezieht, wie auch Thenius annimmt. Aber auch in den folgenden Abschnitten zeigen sich nicht zu hebende Widerspüche. Wie sollte David, der XVI. an Saul's Hofe ist, ihm unbekannt sein, XVII, 55. 58? Hävernick's Auskunft, Einl. ins A. T. II, 1. pag. 136. der Frage Saul's nach David's Familie liege Verachtung zu Grunde, und die Annahme von Welte, Herbst Einl. 2. pag. 160. und Keil Einl. pag. 170. Saul habe die Abkunft des David vergessen, wird durch nichts gesechfertigt. Wie passt XVIII, 17 ff. zu XVII, 25? Ebenso muss auffallen, dass trotz XXI, 11 ff. David wieder zu den Philistern flieht, XXVII. und dass er, nachdem ihn XXIII, 19. die Siphiten verrathen, doch XXVI. wieder bei ihnen Zuflucht sucht. Allerdings tritt hier der Widerspruch weniger hervor, allein liesse sich auch der wiederholte Aufenthalt David's bei den Philistern und in der Wüste Siph aus David's Verlegenheit erklären, so hat doch, nachdem wir einmal genöthigt sind, zweierlei Relationen anzunehmen, die Ansicht, die dieselben auch hier findet, mehr für sich, besonders da auch noch die Sprache, wie ich in meinen kritischen Untersuchungen pag. 114. gezeigt, in einigen Erscheinungen zu Hülfe kömmt. So spreche ich zum Schluss die Ueberzeugung aus, dass ein Verfasser den ganzen Pentateuch, die Bücher Josua und der Richter I—XVI. und die eben betrachteten mit jenen Schriften in Sprache und Denkart harmonirenden Abschnitte des ersten Buches Samuel geschrieben. Von nun an kann ich seine Manier nicht mehr nachweisen.

§. 28.

Dieses grössere Werk schrieb sein Verfasser, wie gezeigt wurde, mit Benützung einer ältern Schrift, die den grössten Theil der Geschichte der mittlern Bücher des Pentateuches und die Vertheilung Palästina's unter die zwölf Stämme Israels erzählt und welche man sich jetzt die Grundschrift zu nennen verständigt hat und von der auch gesagt wurde, dass sie sich als schlicht und einfach erzählend

kund gebe. Unser Verfasser hingegen reflectirt, er ist sich des hohen Vorzugs, den Israel durch seine Religion vor allen andern Völkern hat, bewusst, und von diesem Bewusstsein aus erkennt er mit Recht eine besondere Führung Gottes in Israels Geschichte und erzählt dieselbe von diesem Bewusstsein aus paränetisch-prophetisch. So lässt er von je her Jehova verehrt werden, der sich schon in der ersten Zeit den Menschen kund gethan, von dessen Verehrung aber die meisten Völker sich abwandten und sich dem Götzendienste hingaben, der auch Jos. XXIV, 2. 3. bei Israels Vorfahren einriss. Eben desswegen offenbart sich Jehova aufs neue dem Abraham, gebietet ihm aus seiner Heimath auszuwandern, schreibt ihm die alleinige Verehrung Jehova's vor und giebt ihm die Verheissung, wenn er und seine Nachkommen treu an Jehova hangen und seinen Geboten nachkommen, würden sie in aller Munde eine Segensformel sein, Genes. XII, 2. XVIII, 18. 19. Darum wird auch diese Verheissung Genes. XII. aufs neue an Abraham's Gehorsam angeknüpft und sein Glaube XV, 6. ihm zur Gerechtigkeit angerechnet; denn durch seinen Gehorsam ist Israel glücklich in seinem Herrn, dessen Macht es eben durch sein Glück beweisen und so auch andere Völker zur Anerkennung seines Gottes führen soll, und weil Israel diese hohe Bestimmung hat, so erscheint es auch Exod. XIX, 6. als ein priesterliches Geschlecht, das Mittelglied zwischen Jehova und den übrigen Völkern sein soll. Zu diesem Zwecke muss Israel zusammenbleiben, darum soll es auch allein wohnen, erhält, ohne alles weitere Recht, als den Willen Gottes, Kanaan, und darum wird ihm auch geboten, sich nicht mit andern Völkern zu vermischen, damit es nicht ihrem Cult anheimfalle. Darum soll Israel auch die Kananiter ausrotten, die durch ihre Sünden der Strafe Gottes anheimgefallen, Genes. XV, 16. und die das Land ausspeit Levit. XX, 22., wie es auch Israel ausspeien wird, wenn es nicht in Gottes Wegen bleibet. Aber eben weil Israel Kanaan nach dem Plane Gottes nur durch seine Gnade in Folge bewiesenen Gehorsams inne hat und zu seiner Verherrlichung dienen soll, so kann es, auch wenn es sündigt und sich dem Götzendienst hingiebt, doch nicht ganz von Gott aufgegeben werden, muss sich Jehova auch durch seine Strafgerechtigkeit ver-

herrlichen, so nimmt er sich doch seines Volkes wieder an, so wie es ihn wieder verehrt und hilft ihm und sorgt, dass immer Verkündiger seines Willens da sind Deut. XVIII, 15., denen zu gehorchen selbst der König verpflichtet ist 1. Sam. XV. So weist diese Schrift überall die Führung Gottes mit Israel nach, zeigt seine Treue und Wahrhaftigkeit in der Erfüllung seiner Verheissungen, seine Gerechtigkeit in seinen Drohungen und Strafen, seine Gnade, mit der er verzeiht und selbst in so weit dem Wunsche seines Volkes nachgiebt, dass er ihm einen König gewährt, seine Vorsorge, vermöge der er immer Verkündiger seines Willens sendet, und somit bezweckt die ganze Geschichte Israels bis dahin eine Verherrlichung Gottes; wenn gleich in der Deutung des einzelnen geschichtlich gegebenen Factums, wie schon beim Buche der Richter nachgewiesen wurde, hin und wieder Schwanken stattfindet. Hierüber ist Lutz, bibl. Dogmatik pag. 229. 343. und Hauff, Offenbarungsglaube und Kritik, Stuttgart 1843 pag. 191 ff. zu vergleichen.

§. 29.

Ausser der schon erwähnten Grundschrift bediente sich der Verfasser noch anderer Quellen, von denen er wenigstens zwei namentlich anführt. Nämlich Num. XXI, 14. wird ein Buch der Kriege Jehova's citirt, und darunter haben wir uns wohl ein Werk zu denken, das den „Maghazi wa's Siar“ des Ibn Ishak ähnlich war und das ruhmvolle Thaten aus den alten Kämpfen Israels mit den Nachbarstaaten theils erzählen sollte, theils auch darüber gesammelte dichterische Aussprüche oder Werke wiedergab, wie etwa die arabischen „Futuhs“ Eroberungen. Sodann wird Josua X, 13. ein סֵפֶר הַיָּשָׁר namhaft gemacht, und aus ihm beweist das Buch Josua den Stillstand der Sonne. Mag nun der ganze Abschnitt Jos. X, 12—15. diesem Buche entnommen sein oder nur ein Theil desselben, was wohl nie mehr sicher zu bestimmen sein wird, so scheint mir das Citat auf jeden Fall zu beweisen, dass in jenem סֵפֶר nicht nur Poesie enthalten war; denn obschon das Gepräge jenes Abschnittes hochpoetisch ist, so kann ich doch in ihm kein eigentliches Gedicht finden, es fehlt ihm der Parallelismus der Glieder, und ich möchte

eher glauben, er sei einer Schrift entnommen, die in rhetorisch-poetischem Stile erzählte, wie die der Ausgabe des Lebens Saladin's von Schultens hinten angehängte „Eroberung Jerusalems.“ Enthielt jene Schrift Prosa, so dürfen wir die Vermuthung aussprechen, der Verfasser unsers grossen Werkes habe sie auch an andern Stellen benützt, sie aber nur hier namentlich citirt, weil das hier erzählte Wunder einzig in seiner Art dasteht, Vers 14., wird ja selbst die Grundschrift nirgends citirt. Gehört dieser Vers dem alten סֵפֶר an, so zeigte sich in demselben schon theokratische Auffassungsweise, die also sehr alt sein muss. Andere Gedichte, die der Verfasser seiner eigenen Aussage nach in sein Werk aufnahm, sind der Ausspruch der מֹשְׁלִים, Num. XXI, 27—30., gewiss das Lied der Debora mit seinen theokratischen Anklängen, und vielleicht Exod. XV. Dürfen wir aus den arabischen Gedichtsammlungen auf Analoges bei den Hebräern schliessen, wozu so manche Psalmenüberschriften berechtigen, so werden wir mit Bertheau Comment. zum Buche der Richter pag. 75. anzunehmen geneigt sein, dass sich an diese Gedichte schon frühe geschichtliche Erklärungen anschlossen, wie wir solche in der Hamasa von Freitag und den Moallakas finden und die zum Theil den Gedichten selbst entnommen sind, wie Rückert in seiner Uebersetzung der Hamasa pag. 13. an einem Beispiele zeigt, und ein Ueberbleibsel einer solchen geschichtlichen Erklärung scheint Exod. XV, 19. vielleicht auch 20. 21. zu sein, und Notizen, solchen Gedichten selbst oder doch ihren Erklärungen entnommen, mag der Verfasser ebenfalls in sein Werk verarbeitet haben, während andere poetische Stücke, wie etwa Lamech's Lied oder der Segen Mosis von ihm selbst herrühren mögen. Daneben hielt er sich bei seinen Nachrichten an Etymologien, man denke an Babel Genes. XI., an Genes. XVI, 13 ff. XXV, 24 ff. XXXII, 31. und so viele andere Stellen mehr. Entwickelte sich ja auch nicht nur bei Griechen und Römern, sondern selbst bei den Arabern manche Sage aus der Etymologie oder Bedeutung eines Namens. So wird in der Exploration de l'Algérie T. VII. pag. 6. der Name von Tunis daraus erklärt, dass dort früher ein Mönch Reisenden Gesellschaft (touannes) geleistet, bei Wakidi, Eroberung von Mesopotamien pag. 6. der Name des Klosters Hafer

daraus, dass ein Mönch dort einen Huf (Hafer) vom Esel des Messias gefunden; ferner vergleiche man die Sagen, die sich aus dem Namen der Stadt Fetz gebildet, in der lateinischen Uebersetzung der Könige von Mauretanien, von Thornberg, Upsala 1843 pag. 27. 34. 35. und Eutychius in seinen Annalen I. pag. 43. Auch an Sprüchwörter mag sich bei den Hebräern, wie bei den Arabern, manche Nachricht angeknüpft haben Genes. X, 9. XXII, 14. Reiskii historia regn. arab. ed. Wüstenfeld, Göttingen 1847 pag. 12. 22. 25 u. a. a. St. Im Allgemeinen aber hielt sich der Verfasser gewiss an die Tradition; denn dass er ausser der Grundschrift verhältnissmässig wenig Schriftliches vor sich hatte, zeigt sein, mit jener Ausnahme Jos. l. c., überall gleichartiger Stil, doch kann Genes. XIV. ihm schriftlich vorgelegen haben.

Die Manier des Verfassers zeigt auch eine gewisse Kunst der Darstellung; abgesehen von den in sein Werk aufgenommenen Gedichten mischt er nach Art der arabischen Geschichtschreiber oft poetische Stellen in seine Erzählung, Genes. V, 29. IX, 25. XXVII, 28. 29. und insbesondere in der Geschichte Simsons, Richt. XIV, 14. 18; XV, 16. und zeigt sich auch darin gewandt, dass er, wie Bertheau l. c. pag. 171. zeigt, die Thaten des Simson zu einer Zwölfzahl zu verbinden weiss, neben welcher Nachweisung auch Bertheau's Comment. pag. 155 zu vergleichen ist, und dann flicht er die Reden, die er seinen Helden in den Mund legt, nicht nur an passender Stelle ein, sondern lässt sie auch ganz den Verhältnissen gemäss reden. Man vergleiche die Abschiedsrede Mosis, Deut. I—XI., Josua's, Jos. XXIII. XXIV., Samuel's, 1. Sam. XII.; jede ist, wenn gleich ihrem Hauptinhalte nach der anderen ähnlich, doch in den Beweisen der Macht und Güte Gottes wieder verschieden. Trefflich wird überall auf die frühere Geschichte und die Offenbarung Gottes in derselben hingewiesen und gezeigt, wie Gott sich eben nur Israel so kund gethan, Deut. X, 14. 15; überall erkennen wir in diesen Reden den vom Geiste Gottes durchdrungenen theokratischen Mann.

§. 30.

Das geschichtliche Bewusstsein unseres Verfassers ist nicht mehr so ungetrübt, wie das der alten Grundschrift, wie unter Anderm

daraus erhellt, dass er die Emoriter schon in Abraham's Zeit als Hauptvolk Kanaans darstellt, Gen. XV. 16. Diese waren allerdings in Mosis Zeit der mächtigste Stamm in Palästina und besassen nicht nur das ganze Ost-Jordanland, sondern auch den grössten Theil des westlichen Landes, was besonders Movers, das phönicische Alterthum, Berlin 1849 1. Bd. pag. 78. nachweist, so dass die übrigen vorisraelitischen Bewohner anfingen, sich unter ihnen zu verlieren oder neben ihnen nicht mehr genannt wurden, und darum werden auch Deut. I, 20. 44. Jos. XXIV, 15. 18. statt aller Bewohner Palästina's nur die Emoriter genannt, und Genes. XIV, 13. mit den zu Hebron wohnenden Hethitern verwechselt. Nach der Grundschrift hingegen waren die Hethiter zu Abraham's Zeit „das Volk des Landes,“ Genes. XXIII, 12. 13. und bewohnten das uralte Hebron; die Emoriter erwähnt die Grundschrift höchstens Genes. XLVIII 22., worüber ebenfalls Movers l. c. pag. 74 ff. zu vergleichen ist. Ferner erscheinen, Jos. XIII. dle Philister schon bei der Eroberung Palästina's durch die Israeliten als mächtig, während doch anerkannt ihre *Macht* erst in das Ende der Richterperiode fällt, wie auch Stark, Forschungen zur Geschichte und Alterthumskunde, Jena 1852 pag. 150 ff. nachweist. Auch die Chronologie berücksichtigt unser Verfasser nicht immer gehörig, wie sich z. B. in der Geschichte Jacob's zeigt, dessen Aufenthalt in Mesopotamien nach der Grundschrift bei 50 Jahre beträgt, den der Verfasser aber viel kürzer darstellt, wozu Knobel im Comment. zur Genes. pag. 210., 2. Edit. pag. 232 den vollständigen Beweis liefert. Aehnliches treffen wir in der Erzählung der Wanderung Jacob's nach Aegypten, Genes. XLVI., wo namentlich ein viel höheres Alter Benjamin's vorausgesetzt ist, als das, welches ihm in der Geschichte Joseph's beigelegt zu werden scheint; die Chronologie muss sich hier ihrer Ansprüche begeben, sagt Tuch in seinem Comment. zur Genes. pag. 542., und ebenso erklärt sich Knobel, l. c. pag. 310., 2. Edit. 340., der auch die von Hengstenberg, Authentie des Pentat. 2. B. pag. 357. aufgestellte und von Kurtz, Geschichte des A. B. pag. 301. 2. Edit. gebilligte Ansicht, der Verfasser betrachte auch diejenigen Nachkommen Jakob's, welche erst in Aegypten geboren worden, als in ihren Vätern mit Jakob nach

Aegypten gekommen, widerlegt. Der Verfasser erzählt ganz dem Geiste der Sage gemäss, die sich nicht um die Chronologie bekümmert. Auch kehrt im Buche der Richter die Zahl 40 so oft wieder, dass sie gerechtem Verdachte unterliegt, III, 11. V, 31. VIII, 28. XIII, 1. wie auch Bertheau, Commentar zum Buche der Richter, pag. XVI. und Thenius im Commentar zu den Büchern der Könige pag. 56 u. ff. anerkennen. Es scheint der Verfasser mehr nur von allgemeinen grösseren Perioden, wie Richt. XI, 26. die 300 Jahre, geleitet zu werden, welche im Ganzen ziemlich richtig sein mögen, und in diese vertheilt er neben einzelnen genauen Angaben, Richt. III, 8. VI, 1. XII, 7. andere Zeitangaben in runden Zahlen, ohne um die genauere Uebereinstimmung derselben mit den Angaben der grossen Periode besorgt zu sein. Denn gerade VI, 26. stimmt nicht zu den kleineren einzelnen Angaben, weil nur die Zeiten der Unterdrückung Israels, nicht aber auch die der Ruhe genau angegeben sind. So sind auch die Genes. XV, 13. als die Dauer der ägyptischen Dienstarbeit angegebenen 400 Jahre zu vier Generationen gerechnet, weil man, wie mir scheint, durch Exod. VI, 16. so zu rechnen veranlasst wurde, daher auch die verschiedene Angabe Exod. VI, 16 u. ff., die von Levi bis Ahron nur vier Geschlechter zeigt, wie auch Josua VII, 18. nur vier Geschlechter angegeben werden, während Ruth IV, 18 u. ff. die Genealogie erst mit Perez beginnt, damit die Differenz nicht zu gross werde, und bis auf Nahesson, den Zeitgenossen Ahron's fünf Geschlechter gezählt werden.

§. 31.

Dieses grosse Werk ist in der Zeit Samuel's geschrieben worden, wie ich schon in meinen kritischen Untersuchungen über den Pentat. u. s. w. pag. 120 u. ff. darzuthun versucht habe, und auch noch jetzt beharre ich bei dem dort gesagten. Dafür spricht mir, dass das Werk mit dieser Zeit endet, dass die königliche Würde noch neu ist, und der Verfasser sie mit einem gewissen Widerwillen betrachtet, wie 1. Sam. VIII, 6 u. ff. XII, 6. Richt. VIII, 23. zeigen. Ja es scheint aus Genes. XXXVI, 31. hervorzugehen, dass er erst einen König kannte; auch was 1. Sam. XV. der Prophet dem Saul gebietet,

ist ganz im Geiste des Verfassers des Pentateuches; sodann tritt in unseren Abschnitten des ersten Buches Samuel's, überall noch mehr die politische Seite der Wirksamkeit des Königs hervor, VIII, 19. 20., von seiner kirchlichen ist nirgends die Rede, was später ganz anders wird. Man fühlt, wenn man unser Werk liest, dass man zu einem gewissen Endpunkt gelangt ist, dass nun etwas Neues beginnt, nämlich die Zeit der Wirksamkeit der Propheten, auf welche Deut. XVIII, 9 u. ff. noch ganz allgemein hinweist. Auf die Zeiten Samuel's und Saul's weisen auch alle in unserer Schrift befindlichen zufälligen Notizen hin, alle setzen die historischen Verhältnisse unserer Zeit voraus. Man berücksichtige z. B. Exod. XV, 14. 15., dort zittern gerade die Völker, mit denen Israel in Samuel's Zeit in Berührung kam, und dieselben werden auch, nur mit Ausnahme der Philister, Num. XXIV, 17 u. ff. aufgezählt. An letzterer Stelle erscheinen sogar die Keniter, wie 1. Sam. XV., die nach 1. Sam. XXX, 29. nie mehr erwähnt werden. Was hätte es auch in späterer Zeit für ein Interesse gehabt, der unbedeutenden Amalekiter und Keniter, die in der Geschichte kaum noch vorkommen, zu gedenken? Auch Genes. XXVII, 40. deutet auf unsere Zeit, denn von Salomo an war Edom ein handeltreibendes Volk, das nicht mehr nur „von seinem Schwerte" lebte, und seine in Isaak's Ausspruch liegende Neigung zur Empörung kann wohl auf Vorfälle in Saul's Zeit gehen, gegen dessen siegreiche Angriffe 1. Sam. XIV, 47. es sich auflehnte, so dass es von David 2. Sam. VIII, 13. 14. wieder unterworfen werden musste. Ferner weist Deut. XXXIII. auf diese Zeit, denn damals erscheint nach Richt. VIII, 23. 1. Sam. VIII, 7. Jehova als König, um den sich die Stämme sammeln, d. h. es scheint dies die gewöhnliche Anschauungsweise dieser Zeit gewesen zu sein; in dieser Zeit wohnte, Deut. XXXIII, 12. Benjamin zwischen den Schultern (Hügeln) Gottes, denn in Benjamin weilte damals das heilige Zelt; Gilgal, Nob, Gibeon, woselbst es nach und nach aufgeschlagen war, gehörten zu diesem Stamme; in diese Zeit passt auch Vers 18. 19., die beiden Stämme Sebulon und Isaschar, die, seit Samuel die Tyrier gedemüthigt, reich wurden durch ihren Handel, und dem Herrn dafür ihre Dankopfer darbrachten; ebenso passt nur in diese Periode, dass Joseph so stark

hervorgehoben wird und Juda fast ganz zurücktritt; nur in dieser Periode stand Juda so ganz allein, dass der Dichter beten konnte, Gott möge es mit den anderen Stämmen wieder in Verbindung bringen. Auf dieselbe Zeit weist der Ausspruch über Levi, nicht nur wurde das hier hervorgehobene Urim und Thummim besonders in dieser Zeit zu Orakeln benützt, sondern 1. Sam. I. II. zeigen auch, dass wenn gleich viele Angehörige des Stammes Levi arm waren, doch die Priester damals ein gewisses Ansehen genossen, ganz in Harmonie mit Deut. XVII, 8—13. welche Stelle dieselbe Zeit voraussetzt. Auch die Verheissung der Ausdehnung des israelitischen Staates bis an den Euphrat, Genes. XV, 18. Exod. XXIII, 30. Jos. I, 4. kann in diese Zeit fallen, denn schon Saul 1. Sam. XIV, 47. kam mit Zoba in feindliche Berührung, die den Samuel und seine gläubige Zeit zu solchen Erwartungen berechtigen konnte. Ja ich sage, dass nur diese Zeit die Entstehung dieser Verheissungen begünstigte. Schon die Zeit David's aber scheint mir desswegen ausgeschlossen, weil in keinem der ausgeschiedenen Abschnitte des ersten Buches Samuel's das Königthum David's bestimmt geweissagt wird und weil Genes. IX, 25. der über Kanaan ausgesprochene Fluch vor die Freundschaft David's und Hiram's fallen muss, wie schon Movers, in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie B. 18. pag. 99. bemerkt.

Gegen diese eben von mir aufgestellte Ansicht wenden de Wette in seiner Einleitung ins A. T. §. 179. und Keil, Einl. §. 52. ein, es fänden sich in den von mir ausgeschiedenen Abschnitten des ersten Buches Samuel's manche spätere Redeweisen, die sich bis dahin noch nicht gezeigt, z. B. Jehova Zebaoth כֹּה יַעֲשֶׂה י׳, חַי י׳, von Dan bis Beerseba, die vom Tempel entlehnte Bezeichnung des Heiligthums zu Silo, 1. Sam. III, 3. 15. die bei den Propheten häufige Formel וַיְהִי דְבַר י׳ u. s. w. Allein warum können diese nicht vom Ueberarbeiter herrühren, der die Nachrichten unserer Quelle im ersten Buche Samuel's ergänzte und weiter fortführte? Auch 1. Sam. III. ist so von ihm verändert worden, weil er was schon II. ausführlich berichtet nicht wieder weitläufig geben mag. Auch der Verfasser des Pentateuches hält sich ja in vielen Stellen genau an seine Urschrift, während er in anderen sie nur benützt und frei mit ihr

schaltet, und warum sollte ein ähnliches Verfahren bei den Büchern Samuel's auffallen? Sind doch die neuen von de Wette aufgezählten Redeweisen eben solche, die dem Ueberarbeiter angehören. Schwieriger scheint es zu sein, das Deut. IV. 19. XVII, 3. vorkommende Verbot des Gestirndienstes in dieser Periode zu erklären, das darum unnütz erscheint, weil wir in der früheren Zeit bei Israel keinen Gestirndienst finden, der sich erst in späterer Periode bei Manasse zeigt. Allein vor Gestirndienst warnt ja auch schon Exod. XX, 4., ihn setzt Amos V, 26. voraus; überhaupt sind alle morgenländischen Religionen mehr oder weniger Gestirndienst und namentlich die Astarte wurde ja bald als Mond, bald als Planet Venus verehrt. Uebrigens findet sich ja schon Levit. XVIII, 21. das Verbot, den Moloch zu verehren, dessen Cult, so weit wir nachweisen können, doch erst unter Ahas einriss. Eben so wenig führt die Erwähnung Assyriens, als erobernde Macht, Num. XXIV, 22. nothwendig auf eine spätere Zeit, wie schon Tuch in der Einleitung zum Commentar zur Genes. pag. XCVII. zeigt; ja auch Stark in seinen Forschungen pag. 193. 94. begnügt sich bloss die Festsetzung der assyrischen Macht an der phönicischen Küste in dieser Zeit zu leugnen, was die Möglichkeit, dass assyrische Staaten mit den Palästina benachbarten Nomaden in Berührung kamen nicht ausschliesst, und die sich gerade in dieser Zeit, ehe in Damascus eine eigene Dynastie aufgekommen, um so leichter begreifen lässt, zu welcher Annahme darum auch Brandis, historischer Gewinn aus der Entzifferung assyrischer Inschriften, pag. 16. sich bekennt; und sollte nicht die Drohung Deut. XXVIII, 68: Gott wolle Israel im Falle des Ungehorsams in Schiffen nach Aegypten führen, in dieselbe Zeit führen, in welcher die Pharaonen zu Wasser und zu Lande siegreiche Feldzüge unternahmen, Duncker I. pag. 29., Stark pag. 195., Movers das phönicische Alterthum I. pag. 299 u. ff., von welchen wir später lange Zeit nichts mehr erfahren? Und weisen nicht auch die dunkeln Sprüche Bileam's, Num. XXIV, 22. 24. auf ähnliche geschichtliche Verhältnisse in Vorderasien? So auch Bunsen, Aegypten, IV. B. pag. 170 ff. und Rougé, étude sur une stêle egyptienne im Journal asiatique 1858, 2. pag. 229 ff. Auch verdient hier noch hervorgehoben zu werden, dass schon die ältesten Propheten

nur diese eben zusammengestellten, und von uns als ein Werk angesehenen Abschnitte des A. T. kennen, dieselben also für längere Zeit müssen für sich allein vorhanden gewesen sein. So weist Amos III, 12. auf 1. Sam. XVII, 34. wie selbst Hitzig zugiebt; Hos. VI, 6. auf 1. Sam. XV, 22. ja Hos. IX, 9. X, 9. sogar auf den späteren Anhang zum Buche der Richter, und dass auch Jesajas mit dem Inhalte des Buches der Richter genau bekannt war zeigt X, 24—27.

§. 32.

Ich bin in der Ausscheidung dieser Abschnitte des ersten Buches Samuel's von einer doppelten Thatsache ausgegangen, von der Sprache und der ganzen Anschauungsweise, und habe zu zeigen gesucht, dass mit der Sprache sich auch die ganze Anschauungsweise ändert, was noch weiter zur Sprache kommen wird, wenn ich über die noch nicht näher betrachteten Abschnitte des ersten Buches Samuel's reden werde. Ich habe auch gezeigt, dass die ausgeschiedenen und näher untersuchten Abschnitte sich im Ganzen, nach Inhalt und Sprache, an das Buch der Richter anschliessen, wenn sie auch an einigen Stellen der Ueberarbeiter seinem eigenen Werke assimilirte, und dass ihr Inhalt dem der anderen Abschnitte widerstreitet, welche letztere sich der Sprache und Anschauungsweise der Bücher der Könige nähern, also die jüngeren sein müssen. Mit ihnen beginnt eine neue Erzählungsweise, die besonders das Wirken der Propheten hervorhebt, wie auch in den Büchern der Könige geschieht, während wir bis dahin von Gott gesandten Helden gelesen, als deren letzter Samuel, Held und Prophet zugleich, dasteht. Dass sich im ersten Buche Samuel's widersprechende Nachrichten finden, fühlte schon Ephräm der Syrer, App. Syr. I, 370. und auch Spinoza in seinem berühmten tract. theol. polit. Cap. 9. erkannte dies klar, ebenso die neueren Gelehrten, mit alleiniger Ausnahme Hävernick's und Keil's, die in ihren historisch-kritischen Einleitungen ins A. T. durchaus keine Widersprüche in unserem Buche annehmen wollen, aber in der Widerlegung und Lösung derselben nicht genügend sind, daher selbst Welte, in der historisch-kritischen Einleitung ins A. T. von Herbst 2. Th. pag. 158 ff. Hävernick's Versuch den Widerspruch zwischen XVII, 55. und

XVI, 21 u. ff. zu lösen für unbefriedigend erklärt, und eine neue Lösung zu versuchen genöthigt ist, die aber, obschon sie von Keil gebilligt wird, auch nicht gelungen ist, schon desswegen nicht, weil sie nur einzelne Stellen und weniger das Ganze berücksichtigt. Indessen hatte man noch nicht versucht, die Widersprüche im Zusammenhange zu erkennen, und die Sprache nicht gehörig berücksichtigt, man versuchte nicht, die Abschnitte, die mit gewissen anderen nicht in Harmonie zu bringen sind, unter sich zu verbinden, und in Zusammenhang zu bringen, und glaubte mit Verkennung der Weise semitischer Historiographen bei jeder kleinen Ueberschrift oder Schlussformel eine neue Quelle annehmen zu müssen. So sieht Berthold, in seiner historisch-kritischen Einl. ins A. u. N. T. pag. 894 u. ff. unser Buch als aus drei verschiedenen Schriften zusammengesetzt an, von denen die erste, I—VII. die zweite VIII—XVI. die dritte XVII—XXX. umfasste, und dénselben Fehler begeht Otto Thenius, der in seinem Commentare zu den Büchern Samuel's pag. XVIII. so unserscheidet: 1) Geschichte Samuel's I—VII; 2) Geschichte Saul's, nach der Ueberlieferung wahrscheinlich aus einer volksthümlichen Schrift eingefügt VIII. X. 17—27. XI. XII. XV. XVI. XVIII. 6—14. XXVI. XXVIII, 3—25. und XXXI; 3) kurze Geschichte Saul's nach alten schriftlichen Denkmalen, IX. X. 1—16. XIII. XIV. die an Glaubwürdigkeit die unter 2 angeführten Abschnitte übertrifft; 4) diese Geschichte wurde später fortgesetzt, und zu einer Geschichte David's erweitert, so dass XIV. 52. XVII. XVIII. (theilweise) XIX. XX. XXI. XXII. XXIII. XXIV. XXV. XXVII. XXVIII. 1. 2. XXIX. XXX. hinzukommen. Auch Gramberg, krit. Gesch. der Relig. des A. T. Berlin 1829 ist in denselben Fehler gefallen, wenn er 2. B. pag. 83 u. ff. in dem grössten Theile unseres Buches e i n e Quelle sieht, in welche jedoch VIII. X. 17—27. XII. XVII, 55.—XVIII, 5. XXVI. XXVII. XXIX. XXX. vom Verfasser aus anderen Nachrichten eingeschoben sind. Aus diesen Versuchen ist aber doch zu ersehen, dass schon öfters das Richtige theilweise gefunden wurde, und es wäre meines Erachtens nicht so schwer geworden, es auch im Ganzen zu erkennen, wenn man gesucht hätte, die einander total widersprechenden, oder, wie Herbst, Einl. 2. Theil pag. 154 sagt, die dieselbe Begebenheit unter verschiedenen

Gesichtspunkte erzählenden Abschnitte, sprachlich zu sondern und zu characterisiren, was nur Gramberg, jedoch höchst ungenügend versuchte, dann auch sich ihrer Anschauungsweise und des sie durchziehenden Gedankens bewusst zu werden, (was bei Gramberg durchaus fehlt) und darnach auf minder sichre Abschnitte wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit geschlossen hätte. Wenn man z. B. nur recht eingesehen hätte, dass XVI., woselbst die Salbung David's zum Könige erzählt ist, nicht von dem Verfasser herrühren könne, der nie auf XVI. zurückweist, oder dass der Verfasser von IX—X, 16. unmöglich den Sieg Saul's über die Ammoniter erzählen konnte, und auf der andern Seite auch recht eingesehen hätte, dass VII, 15—17. so wenig als XIV, 47 u. ff. einen bestimmten Schluss bilden, dass namentlich die erste Stelle höchstens Samuel's richterliche Thätigkeit, durchaus aber nicht sein anderes Wirken abschliessen solle. Selbst der sonst um alttestamentliche Forschung so hoch verdiente Ewald, ist nicht immer genug von den oben ausgesprochenen Gedanken geleitet worden, sonst hätte er in seiner Einleitung zur Geschichte des Volkes Isr. pag. 180 u. ff. 2. Edit. sich viel bestimmter über die unserem Buche zu Grunde liegenden Quellen aussprechen müssen; indessen dient doch manches von ihm gesagtes zur Bestätigung meiner Ansicht, namentlich das pag. 201 ff. bemerkte, dass gewisse Abschnitte unseres Buches mit dem der Richter harmoniren, und von demselben Verfasser herrühren können, so wie er auch pag. 179 zugiebt, die Zeiten der Richter seien in der Sprache der Urgeschichte geschrieben, und damit kann noch verglichen werden pag. 193., dass die prophetische Ansicht bei David weniger als bei Eli und Saul stattfinde, was bestimmt nach unserer Kritik im ersten Buche Samuel's der Fall ist, und sich eben daraus erklärt, dass dasselbe vor der Thronbesteigung David's endet und vor ihr geschrieben ist.

§. 33.

Die übrigen Abschnitte des ersten und das zweite Buch Samuel's. Wir betrachten zunächst 1. Sam. IX—X, 16. und XIII. XIV. Dass diese Abschnitte wegen X, 8. und XIII, 12—14. zusammengehören und enge mit einander verbunden sind, weist Thenius pag. 35 und 47.

genügend nach; aber auch die Anschauungsweise ist ganz dieselbe, und soweit bei der gänzlichen Verschiedenheit des Inhaltes möglich, auch die Sprache. Zur Befreiung Israel's vom Drucke der Philister wird Saul König נָגִיד, IX, 16; X, 1., welches Wort wir in den zuerst betrachteten Abschnitten nie getroffen, und so kämpft er auch XIII. XIV. mit den Philistern, und XIII, 14. findet sich das Wort נָגִיד wieder. Auch reden nur diese beiden Abschnitte von philistäischen Beamten in Mitten der Hebräer, X, 5. XIII, 3. 4. Denselben Philisterdruck, der in diesen Abschnitten vorausgesetzt ist, zeigen IV—VI. die sich an II, 27 u. ff. anschliessen, so dass besonders IV. die Erfüllung von II, 27 u. ff. nachweist; und wenn wir alle diese Abschnitte zusammen betrachten, lassen sich auch einzelne ihnen eigene Redeweisen angeben; z. B. dass Gott einen zu etwas erwählt habe עַד עוֹלָם II, 30. XIII, 13. die Erwähnung, dass die Priester das Ephod trugen II, 18. 28. XIV. 3. und wohl richtig die LXX auch 18., dann später XXII, 18. XXIII, 6. (XXX, 7. 8. rührt wahrscheinlich vom Ueberarbeiter her); die Redeweise בִּלְבָבִי, XIII, 14. wie II, 35. womit auch XIV, 7. zu vergleichen. II, 27 u. ff. aber setzen den Inhalt von I. und II. voraus, auf die sie sich beziehen. Eben II, 27 u. ff. zeigen, dass III. aus einer anderen Quelle stammen muss, wenn schon mit Rücksicht auf das Vorhergehende hier die Erzählung verkürzt ist, und schon die sinnliche Theophanie Vers 10. erinnert an ähnliche Offenbarungsformen Gottes, Exod. XVII, 6. XXXIV, 5. und ist die letzte dieser Art, und das wiederholte פַּעַם ruft Num. XXIV, 1. Richt. XVI, 20. ins Gedächtniss und findet sich mit Ausnahme von Richt. XX, 30. 31. nur noch 1. Sam. XX, 25. Ferner knüpft VII, 3. gut an das Ende von III. und IV. 1. an, während IV—VI. Samuel noch nicht thätig ist, und sogar IX. noch nicht als allgemein anerkannter Prophet erscheint (Thenius l. c. pag. 31). Sodann erkennt in der Aehnlichkeit von XVI. mit IX. X. Jedermann denselben Verfasser, denn dass XVI, 10. קֶרֶן הַשֶּׁמֶן und X, 1. פַּךְ הַשֶּׁמֶן hat, ist doch zu unbedeutend, dagegen zu zeugen, beide Male salbt Samuel bei der Feier eines Opfers und plötzlich ergreift die Gesalbten ein anderer Geist, und an die Erzählung von Saul's Schwermuth reiht sich, wenn nicht schon Früheres, auf jeden Fall XIX. an, und was

dort von Saul's Betragen unter den Prophetenschülern erzählt wird, ist ganz dem X. berichteten gleichförmig. Capitel XXI—XXV. sind darum einer Hauptquelle zuzuweisen, (vielleicht mit Ausnahme von XXII, 1—5.) weil sie genau unter sich zusammenhängen, besonders XXI. und XXII., auch XXIII, 9., das auf XXII. zurückweist; und zwar dieser zweiten, weil XXIII, 17. und XXIV, 21. die bestimmte Ueberzeugung ausdrücken, David werde König werden; ja letztere Stelle stimmt auch im Ausdruck mit XIII, 14., und dieselbe Manier treffen wir noch deutlicher XXV, 28—30., woselbst wir nicht nur den נָגִיד wiederfinden, sondern auch, wie II, 35. בַּיִת נֶאֱמָן, so dass wir unbedenklich in allen diesen Abschnitten den Verfasser von XVI. annehmen können. Wegen dieser festen Ueberzeugung von David's Königthum gehört wohl auch XXVIII. dieser Quelle an, obschon Vers 18. auf XV. zurückweist, da ja die jüngere Quelle sich wohl auf die ältere beziehen kann, und die Erfüllung des XXVIII. gedrohten giebt XXXI.

Das 2. Buch Samuel's zerfällt in drei Theile. 1) I—IX. Dieser Theil stellt David als König dar, und zeigt, wie er nach innen und aussen, kirchlich und politisch das Reich ordnet und kräftigt. Es findet hier nur Zusammenstellung des Sachlichen statt, ohne alle Berücksichtigung der Chronologie. Dies ersehen wir daraus, dass V, 11. an die Eroberung von Jerusalem unmittelbar angeknüpft wird, David habe sich dort einen Pallast erbaut, und dazu vom Könige Hiram von Tyrus Cedernholz und Werkleute erhalten. Nun eroberte aber David nach allen Voraussetzungen des 2. Buches Sam. Jerusalem im Beginne seiner Regierung, während er nach Josephus Archäol. VIII, 3. 1. contra Apion. I, 18. nur die letzten 7 oder 8 Jahre gleichzeitig mit Hiram regierte, so dass der Pallastbau und der erst nachher beabsichtigte Tempelbau in David's spätere Jahre fallen. Allerdings hat Thenius, Commentar zu dem Buche Samuel's pag. 147. dem Bertheau zu 1. Chron. XIV, 1. und Bunsen Aegypt. IV, pag. 280. beistimmen, die Schwierigkeit zu lösen, eine Verwechselung des in der Geschichte Israels berühmten Hiram mit seinem Vater Abibal angenommen; allein wie wenig dazu Berechtigung stattfinde, ja wie diese Annahme der Chronologie geradezu widerstreite, hat Movers, das phönicische

Alterthum 1. Theil pag. 141 und 328. genügend dargethan, und mit ihm harmonirt Rüetschi in Herzog's Encycl. s. v. Hiram. 2) X—XX. Diese unter sich enge zusammenhängenden Abschnitte geben Vorfälle aus David's Privatleben, und erzählen, wie der mit der Bathseba begangene Ehebruch, nach Nathan's Weissagung, durch fortdauernden Streit in David's eigenem Hause und öffentliche Schändung seiner Kebsweiber bestraft wurde. Auch in diesem Abschnitte scheint mir die Chronologie so weit nicht berücksichtigt, dass höchst wahrscheinlich der Inhalt von X. schon VIII, 12. berücksichtigt ist, und der Krieg gegen Ammon, nur um Neues daran zu knüpfen, wieder aufgenommen wird. 3) Enthalten XXI—XXIV. Nachträge. Sie erzählen zum Theil Vorfälle, die bis dahin nicht passend konnten eingereiht werden XXI. XXIV. und auf David's Geschichte nur einen untergeordneten Einfluss hatten, oder sie geben Verhältnisse seiner Kriegsgefährten XXIII, 8 u. ff., wie Abulfeda am Schlusse des Lebens des Mahomet, wie Taberita II. pag. 147. ed. Kosengarten, nach dem Tode Abubekr's von seinem Beamteten redet, und ebenso Elmacin am Schlusse der Geschichte jedes Chalifen; und einige Gedichte David's XXII. XXIII, 1—7. Das Ganze schliesst mit 1. Kön. I. und II., die David's Tod erzählen, den vergeblichen Versuch des Adonia den Thron zu besteigen, und in Folge dessen die Verstossung des Priesters Ebiathar, des Nachkommen des Eli, wie 1. Sam. II. geweissagt worden, wie schon die Kirchenväter Diodor und Theodoret erkannten, Herbst Einl. 2. Theil pag. 140. Die Sprache des 2. Buches Samuel's ist immer dieselbe, wie ich schon in meinen kritischen Untersuchungen pag. 132 u. ff. gezeigt habe, zu welcher Ansicht auch Thenius, Einl. zum Comment. pag. XX. gelangte, und auch Gramberg l. c. 2. Theil pag. 120. nimmt an, dass im 2. Buche besonders nur eine Quelle benützt worden, was jedoch nach pag. 106. mit Einschränkung zu verstehen ist. Diese Sprache und Manier ist nun aber die der zuletzt betrachteten Abschnitte des 1. Buches. Wir finden 2. Sam. III, 18. und V, 2. die Weissagung vorausgesetzt, David werde König werden und an letzterer Stelle treffen wir נָגִיד, so dass wir den Verfasser von 1. Sam. IX. XVI. XXV., woselbst wir dieselbe Sprachweise oder dieselben Voraussetzungen treffen, wieder

erkennen. נָגִיד treffen wir ferner 2. Sam. VI, 21. und in dem berühmten Abschnitte 2. Sam. VII, 8., dort Vers 16. auch וְנֶאְמַן בֵּיתְךָ, was 1. Sam. XXV, 28. und II, 35. entspricht; diesem ähnlich ist die Redeweise, das Haus oder der Thron eines Königs werde ewig bestehen, 2. Sam. VII, 16. 26., womit 1. Sam. XIII, 13. XXIV, 21. harmonirt cf. 1. Sam. II, 30. 1. Kön. II, 24. Die Erzählung der Translocation der Bundeslade 2. Sam. VI. erinnert, abgesehen davon, dass Vers 2. 1. Sam. IV—VI. voraussetzt und Vers 21. sich נָגִיד findet, vielfach an dieselbe Quelle, denn Vers 2. sagt, Jehova throne über den Cherubim, wie 1. Sam. IV, 4., David ist חָגוּר אֵפוֹד בַּד Vers 14., wie Samuel 1. Sam. II, 18. (dieser Ephod gedenkt überhaupt nur diese Quelle, noch 1. Sam. XXII, 18.). Der plötzliche Tod des Usa bei der Berührung der Bundeslade erinnert an das Unglück, das die Bewohner von Bethsemes traf, 1. Sam. VI, 19. Ueberall treffen wir dieselbe Quelle! Ferner treffen wir 2. Sam. VI, 17. 18. XXIV, 25. wie 1. Sam. XIII, 9. die Verbindung von עֹלֹת und שְׁלָמִים, mit Ausnahme des Anhangs zum Buche der Richter erst später häufiger, und 2. Sam. III, 29. erinnert אַל יִכָּרֵת an 1. Sam. II, 33. 1. Kön. II, 4. Bis dahin trafen wir diese Redeweise nur Jos. IX, 23. Dass ich 2. Sam. IX. derselben Quelle zuweise, hat seinen Grund darin, dass in diesem Capitel nicht besonders auf die Freundschaft zwischen David und Jonathan hingedeutet ist, 1. Sam. XX.; denn eben so gut kann 1. Sam. XXIII, 16—28. berücksichtigt sein, und dass 2. Sam. IX, 8. dieselbe Redeweise hat, wie 1. Sam. XXIV, 15. Dass 2. Sam. VIII. derselben Quelle angehöre, schliesse ich daraus, dass Vers 6. 14. von נְצִיבִים reden, wie 1. Sam. X, 5. XIII, 3. 4., und dass 2. Sam. I. II. ihr ebenfalls zuzuweisen sei, zeigt der Zusammenhang mit 1. Sam. XXXI.; denn der Amalekiter erzählt unrichtig, nur um sich bei David wichtig zu machen, und 2. Sam. I, 15. hat פָּגַע in der seltenen Bedeutung tödten, wie 1. Sam. XXII, 7. 18. 1. Kön. II, 25. 29. 31., es scheint auch in diesem Abschnitte vorausgesetzt, David werde nach Saul's Tode bestimmt König werden; die Beschreibung des Flüchtlings 2. Sam. I, 2. ist wie 1. Sam. IV, 12. und die Erzählung der Trauer dort ist wie 2. Sam. III, 31 u. ff.; 2. Sam. X—XX. hat dieselbe Art und Weise der prophetischen

Wirksamkeit wie 1. Sam. II, 27. und XIII. Nicht Götzendienst und Abkehr von Jehova wird an David getadelt, so wenig als 1. Sam. XIII. an Saul oder II. an Eli, sondern moralische Fehltritte gegen die Vorschriften Jehova's neben denen Jehovacult bestehen konnte, und die Weissagung Nathan's 2. Sam. XII, 7 u. ff. ist ebenso speciell als 1. Sam. II. 27 u. ff., der Nachweis der Erfüllung ist enge mit der Drohung verbunden, wie 1. Sam. IV. der Tod der Söhne des Eli mit dem Orakel über sie. Auch treffen wir 2. Sam. XII, 10. עַד עוֹלָם wie 1. Sam. XIII, 13. und 2. Sam. XII, 14. hat נִאֵץ, verhöhnen machen, wie ähnlich 1. Sam. II, 17. Ferner ist die Manier von 2. Sam. VIII. wie die von X., soweit die übersichtliche Darstellung mit der ausführlichen verglichen werden kann, und in der Geschichte der Empörung Absalon's weist XVI. entschieden auf IX. zurück, und XVI, 9. hat כֶּלֶב מֵת wie IX, 8. 1. Sam. XXIV, 15. Schwieriger scheint über XXI—XXIV. zu entscheiden. Indessen treffen wir in unserer Quelle einige male die Redeweise עַם ה' 1. Sam. II, 24. 2. Sam. I, 12. VI, 24. XIV, 13., bis dahin selten, doch auch 1. Sam. XXVI, 19. eingedrungen, und ebenso XXI, 3., dass hier Vers 8. statt Michal Merab zu lesen versteht sich von selbst, und XXIV, 1. verbindet dieser Vers mit dem Vorhergehenden, wie Thenius genügend zeigt. Auch 1. Kön. I. und II. treffen wir noch diese Quelle, nur diese beiden Capitel der Bücher der Könige kennen die 2. Sam. öfters erwähnten Krethi und Plethi, פָּדָה נֶפֶשׁ 1. Kön. I, 29. wie 2. Sam. IV, 9. מִלֵּט נֶפֶשׁ, 1. Kön. I, 12. 2. Sam. XIX, 6. 1. Sam. XIX, 11. und dass 1. Kön. II. enge mit 2. Sam. verbunden ist und ganz auf demselben ruht, bedarf gar keines Nachweises, daher auch Ewald, Geschichte des Volkes Israel 1. Bd. pag. 189. 2. Edit., diese Capitel dem Verfasser des 2. B. Sam. zuschreibt. Eigenthümlich ist dieser Quelle, dass sie öfters erzählt, Gott sei befragt worden, und zwar in der Weise, dass die Antwort „Ja" oder „Nein" sein musste z. B. 1. Sam. XIV, 37. XXIII, 10—12. 2. Sam. V, 17. und 23., sobald man sich die nicht erzählte Frage dieser Sitte gemäss gestellt denkt, (daher auch 1. Sam. XXX, 7. eingedrungen) wie anders Richt. I, 1. 1. Sam. X, 22. selbst Richt. XX, 18. doch schon annähernd Vers 23. 28. Andere dieser Quelle gewöhnlichere Redeweisen sind ausser den bereits berücksich-

tigten: בָּרָה für speisen, 2. Sam. XII, 17. XIII, 6. 10. womit 1. Sam. II, 29. zu vergleichen. כֹּה יַעֲשֶׂה ה׳ 1. Sam. XIV, 44. XX, 13. 2. Sam. III, 9. XIX, 14. der spätern Zeit angehörig, vom Verfasser 1. Sam. III, 17. hier eingeschoben; מַשְׁתִּין בְּקִיר 1. Sam. XXV, 22. 34. גָּלָה אֹזֶן 1. Sam. IX, 15. XXII, 17. 18. 2. Sam. VII, 26., auch in dem ältern Abschnitte 1. Sam. XX., dann den Gottesnamen Jehova Zebaoth, in die ältere Quelle nur 1. Sam. XV, 2. eingedrungen; רָעָה für herrschen 2. Sam. V, 2. VII, 7. und in demselben Sinne עָצַר, sonst später 1. Sam. IX, 17. u. a. m. vergl. hierüber meine kritischen Forschungen pag. 132 u. ff., Ewald's Geschichte des Volkes Israel 1. Bd. pag. 176. 2. Edit., woselbst die sprachlichen Eigenthümlichkeiten dieser Quelle aufgezählt sind, de Wette Einl. §. 179. Es ist diese Quelle die erste in der sich Spuren eines spätern Sprachgebrauchs finden; aramäisirende Formen nehmen wir 1. Sam. X, 6. 13. XXVIII, 24. 2. Sam. III, 8. XIX, 14. wahr, man vergleiche auch 1. Sam. I, 17. שֵׁלָה für שְׁאֵלָה; לְ steht als nota accusativi 2. Sam. III, 30. 1. Sam. XXII, 7.; das Präteritum mit וְ steht statt des Futurs mit וַ als erzählende Zeitform, 1. Sam. V, 7. XIII, 22. XVII, 20. 38. 48. 2. Sam. VI, 16. 21. VII, 9. 10. 11. und umgekehrt steht וַ mit dem Futur 2. Sam. XV, 2., wo offenbar ein „Pflegen" stattfindet. Sodann hat וַ auch einige Male das verlängerte Futur bei sich, was früher, wenn auch nicht ohne Beispiel, doch selten ist, 1. Sam. II, 28. XXVIII, 15. 2. Sam. IV, 10. VII, 9. XII, 8. und sogar XXII, 24., wo die Parellelstelle Ps. XVIII, 24. das gewöhnliche Futur hat. Alle diese Erscheinungen zeigen, dass diese Quelle die jüngere ist, mit der der Verfasser die ältere auf dieselbe Art verband, wie im Pentateuche der Ergänzer die Urschrift mit seinem Werke. Er ergänzt, wo die ältere Quelle nicht ausführlich genug erzählte, wie er dann einiges, das uns über Samuel's Familie und Jugend Nachricht giebt, ihr vorsetzt; er stellt neben einander, wo er anders als die alte Quelle erzählt, welche er in diesem Falle fast wörtlich abschrieb, ohne die Widersprüche zu lösen, die durch die verschiedenen Aussagen entstanden, öfters wie 1. Sam. XVI. nicht ungeschickt verbindend, auch die alte Quelle abkürzend 1. Sam. III., weil er schon ausführlicher II, 27 u. ff. den Hauptinhalt dieses Capitels berichtet

hatte, und dann wie natürlich auch seiner eignen spätern Redeweisen sich bedienend, 1. Sam. III, 11. 17. 20., was ich auch 1. Sam. XXX, 7. 8. glaube annehmen zu müssen; denn diese Verse geben sich schon dadurch als Zugabe zum ursprünglichen Texte zu erkennen, dass sie die Kraft der letzten Worte von Vers 6. schwächen. In sprachlicher Hinsicht steht der Anhang zum Buche der Richter zwischen der alten Quelle, oder dem grossen, der Samuelischen Periode zugeschriebenen Werke, und unsern Abschnitten.

Die Prophetie dieser Quelle ist von der frühern unterschieden. Letztere zeigte sich mehr im Grossen, mahnte das Volk ab vom Götzendienste, und hielt es zur Verehrung Jehova's an, wobei sie jedoch die Wirkung derselben auf das Innere des Einzelnen weniger berücksichtigte, und diese Art der prophetischen Wirksamkeit zeigt sich noch 1. Sam. XII., ja selbst XV, 23. wird noch des Götzendienstes gedacht, sowie Deut. XVIII, 9 u. ff. die Prophetie auf die Bekämpfung desselben beschränkt. Auch wurde bis dahin nur auf das Schicksal des Volkes Rücksicht genommen, in welchem das des Einzelnen aufgeht, denn seine Hoffnungen und Erwartungen lagen in der Erfüllung der hohen Idee, deren Träger Israel war: geht es dem Volke gut, so soll sich auch der Einzelne glücklich fühlen. Aber von nun an wird es anders, weil es keinen Götzendienst mehr zu bekämpfen giebt und überall Verehrung Jehova's herrscht, und Israel wenigstens in David's späterer Zeit auch nicht mehr um seine Existenz mit seinen Nachbarn zu kämpfen hat, und darum geht die Prophetie jetzt darauf aus, den Vorschriften Gottes auch am innern Menschen Geltung zu verschaffen, denn sein Gesetz soll nicht nur äusserlich gelten, man soll nicht nur ihm allein opfern, sondern jeder Einzelne soll auch von ihm durchdrungen sein; die äussere Gottesverehrung genügt nicht, Jehova verlangt ein heiliges unsträfliches Leben, 1. Sam. II, 27 u. ff. 2. Sam. XII. und darin sollen eben die Höchstgestellten vorangehen, sonst geben sie Anlass, dass die Vorsehung Gottes geschmäht wird und eben darum zur Strafe sich veranlasst sehen muss, und somit nehmen wir hier eine ins Einzelne gehende Vorsehung wahr. Hierin liegt ein Fortschritt, und es ist dies auch der Beitrag unserer Quelle zum Ganzen der A. T. Religionslehre.

Die auch den frühern Büchern des A. T. gemeinsame Idee der Führung Gottes mit Gesammtisrael wird hier auf den Einzelnen übergetragen. Zugleich reden die Propheten nicht mehr nur nach dem allgemeinen Bewusstsein des Volkes, sie berufen sich nicht mehr auf die Führungen Gottes mit Israel im Ganzen und Grossen, wie noch 1. Sam. XII. geschieht, sondern sie verlangen Gehorsam gegen ihre Aussprüche, weil sie Propheten sind. Darum weist auch diese Quelle immer nach, wie Ungehorsam gegen sie bestraft wird, 1. Sam. II, 27. XIII, 13. 14., den Gehorsam aber Jehova belohnt 2. Sam. VII., sie ist eben darum besonders weitläufig, wo sie von der Wirksamkeit der Propheten erzählt 2. Sam. X—XX., und weist die Erfüllung ihrer Aussprüche nach. Man sieht es deutlich, Gehorsam gegen dieselben einzuflössen, ist der Hauptzweck dieser Quelle. Um das Ansehen der Propheten und ihrer Aussprüche zu heben, bringt sie mit denselben auch Geschichtliches in Verbindung und stellt als Folge derselben Natürliches in übernatürlichem Zusammenhange dar. Einleuchtend zeigt sich dies 1. Sam. II, 27 u. ff. coll. 1. Kön. II, 26 u. ff. Nicht das Vergehen der Söhne des Eli bewirkte den Sturz des Ebiathar, sondern sein eigenes Betragen; und was 2. Sam. XII. Nathan dem David als Strafe des Ehebruchs mit der Bathseba verkündigt, ist eine natürliche Folge desselben, auf die Nathan den David hinwies; beide Aussprüche aber, 1. Sam. II, 27 u. ff. und 2. Sam. XII., wurden später nach dem Erfolge bestimmter gefasst (Thenius l. c. pag. 178.). Dass auch sonst A. T. Erzählungen nach frommer Auffassungsweise gedeutet wurden, erkennt auch Lutz, bibl. Dogmatik pag. 229. 43. Auf ähnliche Weise erklärt auch Herodot VI, 84. nach der das Ganze seines Werkes durchdringenden Idee, worüber Creuzer, die historische Kunst der Griechen pag. 158. und O. Müller, Geschichte der griechischen Litteratur 1. Bd. pag. 489. zu vergleichen sind. Auch die griechische Heldensage von Nitzsch pag. 445. 86. dürfte zu berücksichtigen sein, und Nägelsbach, nachhomer. Theol. pag. 34 u. ff. In Bezug auf das Alter unserer Quelle, womit das der jetzigen Form der Bücher Samuel's zusammenfällt, habe ich mich in meinen kritischen Untersuchungen pag. 137 u. ff. dahin ausgesprochen, dass ich ihre Abfassung in die Zeiten des Königs Hiskia versetze, und ich

bin noch derselben Ansicht. Dass sie erst nach der Theilung des Reiches geschrieben worden sind, zeigt 1. Sam. XXVII, 6., denn die Redeweise „Könige von Juda“ setzt nothwendig Könige von Israel voraus, und 2. Sam. XIX, 20. konnte der Ausdruck „Haus Joseph“ den Gegensatz gegen Juda erst dann bezeichnen, nachdem Ephraim längere Zeit der mächtigste Stamm des Zehnstämmereichs gewesen, als welcher es auch bei Hosea erscheint. Ferner lebte der Verfasser in einer Zeit, in der schon so lange Könige regiert hatten, dass er sich eine andere Regierungsform nicht mehr möglich denken konnte, wie aus 1. Sam. II, 10. 35. erhellt, woselbst er des Königs ganz unwillkürlich erwähnt, und gedenkt darum auch immer des Königs sehr ehrenvoll 1. Sam. IX, 20. XXIV, 2. Ja, Gott selbst begünstigt 1. Sam. II, 10. die königliche Würde, und verheisst 2. Sam. VII. der Familie David's den immerwährenden Besitz des Thrones. Dieser Ausspruch Nathan's konnte nur in der angegebenen Periode seine gegenwärtige Gestalt erhalten, worüber meine messianischen Weissagungen pag. 37. zu vergleichen sind. Diese Liebe des Verfassers zur Würde des Königs und seine Freude an ihr treffen wir auch wieder in dieser Periode bei Jesajas XXXIII, 17. Micha IV, 9., wo Jerusalem weint, weil es keinen König mehr hat, und ebenso in den zu Hiskia's Zeit gesammelten Sprüchwörtern Prov. XXV—XXIX., woselbst sich auch XXV, 5. und XXIX, 14. יִכּוֹן כִּסֵּא findet, was gerade in unserer Quelle öfters vorkömmt. Auch dass in unserer Quelle die Sprache sich zu verschlimmern beginnt, wie oben gezeigt wurde, und wie auch de Wette, Einleitung 6. Edit. pag. 252. anerkennt, passt in diese Periode; schon Jesajas ist im Gebrauche der Tempora nicht mehr so genau wie Amos, und gebraucht selbst וְ mit dem Futur II, 8. 9. und das sogenannte prophetische Präteritum zur Bezeichnung der Zukunft. Ferner kennen die ältesten Propheten, Joel, Amos, Hosea unsere Quelle noch nicht, wenigstens spielen sie nie auf sie an, was ich mir nur aus Unkenntniss derselben erklären kann; die früheste Anspielung fand ich erst Jes. XXVIII, 21., wo auf 2. Sam. V, 20 u. ff. hingewiesen wird, hingegen findet sich Jerem. III, 15. und VII, 12—15. die deutlichste Anspielung auf unsere Quelle. Weniger sicher weist Jerem. XV, 9.

auf 1. Sam. II, 5. zurück. Auch die didactisch-prophetische Tendenz derselben passt in diese Periode und war in ihr ganz zeitgemäss, die Propheten mussten in dieser Zeit auf den Gehorsam der Könige gegen ihre Aussprüche dringen; verlangt solchen nicht Jesajas VII., wenn er von dem Bunde mit Assyrien, oder XXX. u. ff., wenn er von dem mit Aegypten abmahnt? und tritt nicht Jesajas I. bloss äusserem Cult mit derselben Entschiedenheit entgegen, wie Samuel dem Saul 1. Sam. XIII.?

Ob unsere Quelle schriftliche Vorlagen benützte, wird schwer zu entscheiden sein. 2. Sam. I, 17. wird von dem von David auf Saul's und Jonathan's Tod gedichteten Klageliede gesagt, es sei dem uns aus dem Buche Josua bekannten סֵפֶר הַיָּשָׁר entnommen, und aus demselben Buche mögen auch 2. Sam. XXII. und XXIII, 1—7. herrühren. Dieser Annahme steht nichts im Wege; warum sollte die vom ältern Verfasser benützte Sammlung damals schon abgeschlossen gewesen sein, dass nichts Neues mehr hinzukam? Haben wir uns §. 29. über die Natur dieses Buches richtig ausgesprochen, so enthielt es auch geschichtliche Notizen, und als eine solche erscheint uns z. B. 2. Sam. XXII, 1. Gewiss benützte sie der Verfasser und führte sie nach seinen Zwecken weiter aus. Als Ueberbleibsel solcher alten Notizen sehe ich die kurzen Erzählungen über einige Kämpfe David's mit den Philistern 2. Sam. XXI, 15—20. und das Verzeichniss der Helden David's XXIII, 8—39. an, schon darum, weil wir dieselben in der Umgebung dieser Gedichte finden, sodann hat auch ihre Sprache etwas alterthümlich Dichterisches, z. B. XXI, 17. eine Art von Parallelismus, und XXIII, 8. auf jeden Fall, wenn auch der Text, wie oft angenommen wird, verdorben, ist eine sehr seltene Redeweise, aus der eben die Corruption sich erklärt. Ebenso fällt Vers 13. das seltene חַיָּה für מַחֲנֶה und das nur Vers 20. und in der Parallelstelle der Chronik sich findende פְּעָלִים auf. Das Gesagte mag auch auf VIII. seine Anwendung finden, wenigstens ist auch dort der Gebrauch von מֶתֶג ganz eigenthümlich. Auch das Verzeichniss der Beamten David's 2. Sam. VIII, 15 u. ff. und XX, 23—26. kann alter Quelle entnommen sein. Aus dem Gesagten ergiebt sich allerdings, dass schon früher Einzelnes über David auf-

gezeichnet wurde, was ich durchaus nicht bestreiten will, doch scheint es nur Weniges gewesen zu sein, etwa wie Ibn Kotaiba von Mahomet erzählt, besonders einzelne seiner Kriegsthaten, aber die Hauptsache, die Verknüpfung der Facta im Leben Eli's, Saul's und David's mit prophetischen Aussprüchen ist gewiss Eigenthum des Verfassers!

§. 33.

Der Talmud, Baba bathra fol. 14. sieht die Bücher Samuel's als ein Buch an, das er vom Propheten Samuel herrühren lässt. Indessen hat sich wegen 1. Chron. XXIX, 29. schon früh die Meinung gebildet, dass auch die Propheten Nathan und Gad bei der Abfassung dieser Schriften besonders im 2. Buche thätig gewesen, so Rabbi Kimchi, Theodoret; während andere Rabbinen, Abarbenel, Jacob ben Chajim, mit welchen Grotius harmonirt, den Jeremias als Verfasser ansehen. Mit diesen stimmen Eichhorn, Jahn und Herbst in ihren Einleitungen, weil sie dafür halten, derselbe Verfasser habe die Bücher Samuel's und der Könige geschrieben. Dagegen erhebt sich Welte, bei Herbst II. pag. 151., der die Verschiedenheit beider Schriften festhält, und die Abfassung der Bücher Samuel's wegen 1. Sam. XXVII, 6. in die ersten Zeiten des getrennten Reiches setzt. Die erste Hälfte dieser Ansicht theilt auch Berthold, Einl. pag. 924., setzt aber die letzte Redaction des Ganzen (wir sahen §. 32., dass er im ersten Buche drei verschiedene Quellen annimmt, denen er pag. 919. noch eine summarische Geschichte David's, die vom endlichen Verfasser erweitert wurde, im 2. Buche als vierte Quelle beifügt) in die letzten Zeiten des Reiches Juda pag. 924., denn die chaldäisirenden Formen, deren jedoch nicht viele, sollen verbieten, höher als Manasse hinaufzusteigen. Nach Thenius, Commentar pag. XX. führt nichts über Rehabeam hinab, so etwa auch Keil, Einl. §. 53. und nach Hävernick, Einl. II. pag. 145. weist alles auf die Zeit bald nach David's Tode, welche Ansicht aber schon Welte l. c. mit Berufung auf 1. Sam. XXVII, 6. widerlegt. Der bei allen diesen Bestimmungen gemachte Fehler liegt darin, dass gar nicht berücksichtigt wurde, in welcher Zeit zum ersten Male Kenntniss unserer Bücher in ihrer jetzigen Gestalt sich zeigt. Die LXX. theilen das

Buch Samuel's in zwei Theile und nennen es das erste und zweite Buch der Könige, und ihr folgen die lateinischen Uebersetzungen. Um in diesem Stücke mit der Vulgata Conformität zu erlangen, theilte Bomberg in seiner hebräischen Bibel das Buch Samuel's ebenfalls in zwei Theile.

§. 34.

Die Bücher der Könige.

Wie bei den Juden die Bücher Samuel's nur ein Buch ausmachen, so auch die der Könige. Die LXX. und nach ihr die lateinische Version nannten sie das 3. und 4. Buch der Könige, und um eine gewisse Gleichförmigkeit herzustellen, wurde unsere Schrift in der Bombergischen Bibel ebenfalls in zwei Bücher getheilt.

Inhalt der Bücher der Könige. Die beiden ersten Capitel erzählen, wie David den Salomo, weil Adonia mit Hülfe des Feldherrn Joab und des Priesters Ebiathar einen Versuch machte, den Thron zu besteigen, zum Könige salben liess, und wie der sterbende David dem Salomo noch die Bestrafung des Joab und des Benjaminiten Simei empfahl, die Salomo bei der ersten sich darbietenden Gelegenheit vollzog und auch den Ebiathar nach Anathot verwies, so dass sich die 1. Sam. II, 27 u. ff. ausgesprochene Weissagung erfüllte. III—XI. geben ein Gemälde der Regierung des Salomo, und berichten, wie er vor der Stiftshütte zu Gibeon opferte, und den ihm im Traume erscheinenden Gott um Weisheit zur Ausübung seiner Regentenpflichten bat, was dieser mit dem Beifügen, auch Ehre und Reichthum werde ihm zu Theil werden, zusagte. Die Erfüllung dieser Verheissung giebt die bekannte Erzählung der beiden Huren, die darauf folgende Schilderung des glanzvollen Hofes des Salomo, und die Angabe, sein Reich habe sich vom Euphrat bis an die Grenze von Aegypten hin erstreckt. Daran knüpft sich die Erzählung von der Vorbereitung zum Tempelbau V., die des Baues selbst VI., und des Pallastes des Salomo VII. Nun folgt die Verfertigung der Tempelgeräthe und VIII. die Tempelweihe und das bei derselben ausgesprochene Gebet Salomo's, auf das ihm Gott, wie III., antwortete; IX, 1—9., 10—28. erzählen von Salomo's Frohn und der

Fahrt nach Ophir; X, 1—13. melden den Besuch der Königin von Saba, und 14—29. reden wieder von Salomo's Reichthum, seiner Pracht und seinem Handel. XI. erzählt von Salomo's Harem, wie es ihn zur Abgötterei verleitete, seinen Feinden, die sich zur Strafe dafür gegen ihn erhoben, und dem Ausspruche des Propheten Ahia von Silo, der dieses Götzendienstes wegen dem Davidischen Hause den Abfall von zehn Stämmen drohte, und dem Jerobeam aus Ephraim die Herrschaft über dieselben ankündigte. Diesen Abfall berichtet XII. Mit Ausnahme von Juda fielen alle Stämme von Rehabeam, dem Sohne Salomo's ab, weil jener die harten von Salomo auferlegten Steuern nicht mildern wollte, und erkannten Jerobeam als König, und den Versuch Rehabeam's die Abgefallenen wieder mit Gewalt zu unterwerfen, verhinderte der Prophet Semaja, der den Abfall für göttliche Fügung erklärte. Weiter wird berichtet, Jerobeam habe, die Wallfahrt nach dem Tempel zu Jerusalem zu verhüten, an der Süd- und Nordgrenze seines Reiches zu Bethel und Dan goldene Kälber aufgestellt, deren Verehrung geboten und das Laubhüttenfest einen Monat später feiern lassen. XIII. enthält eine über den von Jerobeam zu Bethel errichteten Altar ausgesprochene Drohung, und XIV. weissagt dem gesammten Hause des Königs ob seiner bildlichen Verehrung Jehova's den Untergang und erzählt weiter, auch Rehabeam habe Götzendienst getrieben und sei vom ägyptischen Könige Sisak gedemüthigt worden. XV, 1—24. giebt die Regierung der Könige Abia und Assa von Juda, von denen der erste Götzendienst trieb, der zweite den Jehova verehrte und mit Syrien einen Bund gegen Baesa von Israel schloss, und Vers 25—33. erzählen, wie Baesa an Nadab, dem Sohne Jerobeam's, den er ermordete und den Thron an sich riss, das Wort Ahias erfüllte. Auch über Baesa, der den neuen Cult beibehielt, erging der Ausspruch, der sich an Jerobeam erwahrt hatte und erfüllte sich in der Ermordung seines Sohnes Ella durch Simri, der bald wieder den Thron an Amri überlassen musste. Dieser baute Samarien, und auf ihn folgte sein Sohn Ahab, der sich mit einer phönicischen Fürstentochter verheirathete, die ihn zur Einführung des Baal- und Astartencultus veranlasste, XVI. Nun folgen XVII—XIX. Nachrichten über den Propheten Elia den

Thisbiter, der während einer länger dauernden Trockenheit sich bei einer armen Wittwe in Phönicien aufhielt, deren Lebensmittel sich auf wunderbare Weise immer erhielten und deren verstorbenen Sohn er wieder belebte, dann die Baalspriester hinrichtete und nach dem Horeb ging, woselbst sich ihm Gott offenbarte und ihn beauftragte, wieder zurückzukehren, den Hasael zum Könige über Syrien, Jehu zum Könige über Israel und den Elisa zu seinem Nachfolger im Prophetenthume zu salben, was letzteres auch geschah. XX. erzählt, Benhadad, König von Syrien, habe Samarien belagert, aber ein Prophet habe mit Verheissung göttlicher Hülfe, dass die Macht Jehova's erkannt werde, den Ahab zu raschem Angriff aufgefordert, und so seien die Syrer mit Verlust zurückgeschlagen worden, was sich auch das folgende Jahr ereignete, als die Syrer einen neuen Angriff wagten. Doch benützte Ahab seinen Sieg nicht, wesswegen ihm ein Prophet Unglück ankündigte. XXI. finden wir die bekannte Geschichte des Naboth und die Drohung des Elia, und XXII. den verunglückten Feldzug gegen die Syrer nach Ramoth, den Ahab in Verbindung mit Josaphat unternahm und dessen traurigen Ausgang, wie er auch eintraf, der Prophet Micha vorausgesagt hatte. Ahab's Tod und eine kurze Nachricht über die Regierung Josaphat's machen den Beschluss des ersten Buchs der Könige.

2. Buch der Könige. Auf Ahab folgte sein Sohn Ahasja, dem, als er in Folge eines Falles erkrankte und sich beim Baalsebub erkundigte, ob er wieder genesen werde, Elia den Tod ankündete I. Dann erzählt II. die Himmelfahrt des Propheten Elia, an dessen Stelle nun Elisa trat, und III. wie Joram von Israel, Bruder und Nachfolger des Ahasja im Bunde mit Josaphat gegen die abgefallenen Moabiter zog und sie nach der Weissagung des Elisa besiegte. Wie im ersten Buche XVII—XIX. ausführlicher über Elia berichten, so erzählen nun im zweiten IV—VIII, 15. weitläufig von den Thaten des Elisa, wie er einer armen Wittwe half, den Sohn einer anderen Frau, die ihm Gutes gethan, vom Tode erweckte, ungesunde Speise unschädlich machte, mit wenig Brod 100 Menschen speiste, den syrischen Feldherrn Naeman vom Aussatze heilte, dem Könige Joram alle Anschläge der Syrer kund that und ihm, als sie Samarien belagerten, baldige Befreiung ankündigte, die auch, weil panischer

Schrecken das syrische Heer überfiel, wirklich eintraf, auch dem Hasael weissagte, er werde König werden. 16—29. erzählen noch kurz von Joram von Juda, unter dem Edom abfiel und auf welchen Ahasja folgte, der im Bunde mit Joram von Israel gegen Ramoth zog, woselbst Joram verwundet wurde, und um sich heilen zu lassen nach Hause zurückkehrte. Da sandte der Prophet Elisa einen seiner Schüler zu Jehu, der als Feldherr Joram's unterdessen Ramoth erobert hatte, und liess ihn zum Könige salben, dass er alle Sünden des Hauses Ahab strafe. Jehu gehorchte dem prophetischen Worte, zog gegen Joram, tödtete ihn und seine Mutter Jesebel, sowie den Ahasja von Juda, rottete das ganze Haus Ahab's aus und vernichtete den Baalsdienst in Israel; zur Belohnung dafür erging ein Orakel, sein Thron würde sich bis ins vierte Glied auf seine Söhne vererben; doch behielt er den Cult der goldenen Kälber bei, IX. X. In Juda war vom Davidischen Geschlechte nur noch das Kind Joas da, das dessen Grossmutter Athalia, die Tochter Ahab's, weil sie selbst sich die Herrschaft aneignete, zu tödten suchte. Allein Joas wurde gerettet, und als er sieben Jahre alt war, veranstaltete der Hohepriester Jojada, dass Joas als König anerkannt und Athalia getödtet wurde, XI. Die Regierung des Joas, wie er den Tempel restaurirte und Hasael von Syrien durch kostbare Geschenke von der Eroberung von Jerusalem abhielt, erzählt XII. Dann wendet sich XIII. wieder zum Reiche Israel und giebt an, wie auf Jehu's Sohn Joahas, den Hasael von Syrien hart drängte, Joas folgte, der auf die Aufforderung des greisen Propheten Elisa die Syrer angriff und schlug. Nach XIV, 1—22. schlug Amazia, der Sohn des Joas von Juda, die abgefallenen Edomiter, dadurch übermüthig geworden, fing er auch mit Israel Streit an; allein hier erlitt er eine empfindliche Niederlage und verlor in einer Verschwörung sein Leben. 23—29. erzählen von Jerobeam II. von Israel, der in Folge der Weissagung des Propheten Jona die alten Grenzen von Israel wieder herstellte und selbst Theile von Syrien sich wieder unterwarf. Auf den ermordeten Amazia folgte in Juda Usia, der nach langer, glücklicher Regierung den Thron auf seinen Sohn Jotham vererbte, XV, 1—7. Während seiner Regierung ereigneten sich in Israel unglückliche Zeiten: Jerobeam's zweiter Sohn

wurde ermordet, der vierte Abkömmling Jehu's; Unordnung folgte, bis Menahem mit assyrischer Hülfe den Thron behauptete. Aber auch dessen Sohn Pekahjah wurde von seinem Feldherrn Pekah ermordet, und dieser, nachdem er den nördlichen und östlichen Theil seines Reiches an Assyrien verloren, von Hosea, 8—31. Der Schluss dieses Capitels erzählt die Regierung Jotham's von Juda, 32—38. XVI. berichtet, wie Pekah von Israel im Bunde mit Rezin von Syrien den König Ahas von Juda bekriegte und dieser sich an Tiglatpileser von Assyrien wandte, der durch die Vernichtung des syrischen Reiches den Ahas rettete, welcher aus Dankbarkeit dann den Cult zu Jerusalem nach dem assyrischen änderte, und XVII. das sich an XV, 31. anknüpft, erzählt den Untergang des Reiches Israel durch Assyrien und die Abführung seiner Bewohner in assyrische Provinzen. Daran reiht der Verfasser seine eigenen Bemerkungen an und zeigt, dass Gott die Vernichtung dieses Reiches seines Ungehorsams wegen zugeben musste, worauf dann noch einige Notizen über die vom assyrischen Könige nach Palästina verpflanzten Colonisten folgen. Nun kömmt XVIII—XX. die Geschichte des Königs Hiskia von Juda, in der zum zweiten Male der Zerstörung des Reiches Israel gedacht wird; namentlich aber wird die wunderbare Rettung Jerusalems von Sanherib und dem assyrischen Heere, das die Stadt belagerte, und die Genesung Hiskia's von einer pestartigen Krankheit hervorgehoben, zu der Merodach Baladan, König von Babel, den Hiskia beglückwünschen liess, dem Jesajas, weil er den Abgesandten alle seine Schätze zeigte, dereinstige Abführung seiner Nachkommen nach Babel ankündete. Auf den frommen Hiskia folgte sein abgöttischer Sohn Manasse, XXI, 1—18. dessen Götzendienst allen bisherigen übertraf und der darum vom Verfasser auch als Ursache davon aufgestellt wird, dass die dem David gewordene Verheissung des ewigen Bestandes seines Reiches von Gott für ungültig erklärt wurde. Manasse's Sohn, Ammon, ahmte den Vater nach und wurde nach zweijähriger Regierung ermordet Vers 19—25. XXII—XXIII, 29. geben die Regierung des frommen Königs Josia, der den Götzendienst mit aller Schärfe ausrottete, den Tempel restaurirte, bei dieser Gelegenheit das Gesetzbuch auffand, und mit grosser Feierlichkeit, was seit Langem nicht mehr geschehen

war, ein Passah feierte, mit Allem dem aber den über Manasse erzürnten Jehova nicht zu sühnen vermochte. Josia fiel im Kampfe mit Pharao Necho, als dieser gegen die wachsende babylonische Macht ziehen wollte; und Necho, durch seinen Sieg in Palästina Meister, führte Josia's Sohn, der den Thron bestiegen, nach Aegypten ab und machte einen Bruder desselben, Jojakim, zum Könige, 31—55. Dieser wurde bald dem Nebukadnezar dienstbar, gegen den er sich nach einigen Jahren empörte und starb, während der von Nebukadnezar unternommenen Belagerung Jerusalem's. Jojachin übergab die Stadt, und Nebukadnezar führte ihn mit 10,000 ihrer Bewohner nach Babel ab und setzte den Zedekia zum Könige ein, XXIV. Den Schluss macht XXV., das, weil auch Zedekia sich empörte, die zweite Eroberung der Stadt und die Abführung ihrer Bewohner erzählt. Am Ende wird noch beigefügt, nach Nebukadnezar's Tode habe Evilmerodach den Jojachin immer sehr hoch geehrt.

§. 35.

Die Bücher der Könige bilden einen Gegensatz zu der Geschichte David's. Wie diese zeigt, dass Gehorsam gegen Gott und die Aussprüche seiner Propheten belohnt wird und dass Jehova, wenn er auch strafen muss, doch auf Reue hin seine Gnade wieder kund giebt: so lehren die Bücher der Könige, indem sie den Untergang beider hebräischen Staaten erzählen, in der Geschichte beider Reiche, wie durch das Betragen der Menschen schöne Verheissungen rückgängig werden, Dynastien fallen, vergl. z. B. 1. Kön. XI, 38. mit XIV, 10. und insbesondere 2. Kön. XXI, 10 ff. XXIII, 27. Die Sünden des einen Manasse sind hinreichend, alle dem Hause David gegebenen Verheissungen zu vernichten, einer Vorstellung gemäss, die sich in dieser Zeit ausbildete und die wir darum auch Jerem. XV, 4. und XVIII, 6. antreffen. Insbesondere aber zeigt die Geschichte des Reiches Israel, wie Jehova die von ihm gewählte Gemeinde erst dann ganz dahin giebt, nachdem alle Mittel zu ihrer Besserung vergebens versucht worden, nachdem die Stimmen der Propheten fruchtlos verhallt waren, so dass sich Gott zuletzt nur durch seine Strafgerechtigkeit verherrlichen kann. Er würde, duldete er Israel länger im

heiligen Lande, nicht mehr der heilige Gott sein! Durch solche Modificationen und besonders durch die Weise, wie er die Auflösung des Reiches Juda sich erklärt, erhält sich der Verfasser den Glauben an die unwandelbare Treue Gottes, denn noch entbehrt er jedes anderen bestimmten Trostes, wie aus dem Gebete erhellt, das er 1. Kön. VIII. dem Salomo bei der Einweihung des Tempels in den Mund legt, und in dem er bloss darum zu bitten wagt, dass Jehova den Exulanten in den Augen ihrer Sieger Gnade geben möge! Vers 46 ff. Aber dennoch wird der Glaube an eine höhere Missionsbestimmung Israel's nicht aufgegeben, alle Völker sollen noch den Gott Israel's kennen lernen, l. c. Vers 42. 43. 60., obschon der Verfasser noch nicht einsieht, wie es geschehen solle; vielleicht nach 1. Kön. XI, 39., wenn die Stelle, die in den LXX. im cod. vatic. fehlt, ächt ist, durch gehoffte Wiederherstellung des Davidischen Hauses, die auch Jeremias und Ezechiel weissagen, worauf die Bemerkung hindeuten könnte, Gott wolle dem David seine Leuchte erhalten, 1. Kön. XV, 4. 2. Kön. VIII, 19. und vielleicht auch 1. Kön. VIII, 57—60. In dieser festen Ueberzeugung, dass Gott seine Absichten zur Verbreitung der wahren Religion auf die eine oder andere Art ausführen werde, liegt mir das, was unsere Schrift zu einer göttlichen macht; sie lehrt uns, nie zu verzweifeln, sondern in Allem die Führungen Gottes zu erkennen. Mit Unrecht finden Keil, im Comment. zu den Büchern der Könige pag. XIV. und Thenius im Comment. zu den Büchern der Könige pag. XI. in 1. Kön. XI, 39. eine beabsichtigte Hinweisung auf 2. Kön. XXV, 27 ff., da das an letzterer Stelle Erzählte zu unbedeutend ist und keineswegs, wie Thenius will, die Wiedererhebung Jojachin's zur königlichen Würde berichtet.

Es haben so die Bücher der Könige dieselbe prophetisch-didactische Tendenz, die wir in den früheren Schriften wahrgenommen; wie diese zeigen sie, dass Glück oder Unglück vom Benehmen des Menschen und der Art, wie er seine Pflichten erfüllt, abhängt (denn dieser Glaube war in Israel festgewurzelt) und damit die Geschichte diesen Beweis liefere, werden die Facta, wie in den Büchern Samuel's §. 32. in höherem Sinne aufgefasst, was besonders deutlich in der Geschichte Salomo's hervortritt. Der Verfasser stellt 1. Kön. XI.

die verschiedenen Widersacher, die sich gegen Salomo erhoben, als Strafe seines Götzendienstes dar, während er unbefangen erzählt, dass Hadad und Reson schon lange vorher den Salomo befeindeten, was selbst Keil l. c. pag. 176. anerkennt, und ebenso wird in demselben Capitel der Abfall der 10 Stämme angesehen, der XII. als Folge der Weigerung Rehabeam's, die Steuern zu mildern, erscheint, und darum so wenig getadelt wird, dass 1. Kön. XI, 38. Jerobeam eine ähnliche Verheissung erhält, wie David, 2. Sam. VII; erst 2. Kön. XVII, 21. 22. tadelt, wie Thenius zeigt, der Verfasser den Abfall vom Davidischen Hause.

Die bis dahin betrachteten Bücher geben uns folgende Hauptgedanken: 1) Gott schafft und gründet zu seiner Verherrlichung sich eine Gemeinde und erwählt dazu die Nachkommen Abraham's, denen er bestimmte Vorschriften giebt, durch deren Beobachtung sie glücklich werden sollen und denen er auch ein Land zum Besitzthume anweist (die Grundschrift des Pentateuches). 2) Die Gemeinde Gottes aber wird untreu, bleibt nicht in den ihr von Jehova vorgeschriebenen Geboten, verehrt andere Götter, gehorcht den Männern, die in ihrer Mitte auftreten und den Willen Gottes verkünden, nur halb und verlangt endlich, mit Gottes unmittelbarem Schutze nicht mehr zufrieden, einen König. Jehova sucht die Gemeinde auf alle Weise zu sich zu ziehen und giebt selbst bei der Forderung eines Königs nach (das grosse Werk aus Samuel's Zeit). 3) Wie die gesammte Gemeinde, steht auch der König unter Jehova's Leitung; er ist von nun an der Repräsentant des Volkes Gottes, und die dem Volke zu Theil gewordenen Verheissungen gehen gleichsam auf ihn über; daher wird besonders von ihm und der ihm zu Theil gewordenen Belohnung berichtet (jüngere Quelle Samuel's). 4) König und Volk fallen ab und da muss Gott strafen; sich dadurch, dass er die Sünde straft, durch seine Strafgerechtigkeit verherrlichen und das Volk in die Gefangenschaft wandern lassen; doch wird darum auch der von Gott mit seiner Gemeinde beabsichtigte Plan nicht realisirt, so geht doch der Glaube an die endliche Realisirung desselben nicht unter (die Könige).

§. 36.

Die Bücher der Könige reihen sich enge an die Samuel's an und setzen 1. Kön. III. nur mit ו die frühere Schrift fort. Sie erzählen einfach und schmucklos, sogar nachlässig 1. Kön. VIII, 8., wie sie, und enden das grosse Werk, das sich von Genes. I. bis 2. Kön. XXV. erstreckt. Jedoch unterscheiden sie sich vom Vorhergehenden besonders durch zweierlei: 1) Durch ihre Manier, insofern in unseren Büchern genaue Beobachtung der Chronologie stattfindet und 2) durch die bestimmte Nennung von Quellen, deren Aussagen der Verfasser nicht, wie bis dahin geschehen, nur abschrieb und neben einander *stellte*, sondern mit gewisser Freiheit behandelt und zu e i n e m Werke mit einander verbindet. Dies erhellt nicht nur daraus, dass von der Theilung des Reiches an, von jedem in einem Reiche regierenden Könige gesagt wird, in welchem Jahre des mit ihm im anderen Staate gleichzeitig herrschenden er den Thron bestiegen, sondern auch daraus, dass die Weise unserer Bücher überall dieselbe ist, und so kann man sagen, die Historiographie habe hier einen Fortschritt gemacht. Die Sprache der Bücher der Könige ist durch das ganze Werk eine und dieselbe und zeigt überall die spätere Zeit, wie ich schon in meinen *kritischen* Untersuchungen pag. 150 ff. gezeigt und worin auch de Wette, Einleitung ins A. T. §. 184. mit mir harmonirt. Das Wesentlichste gebe ich hier wieder. Spätere Worte sind פֶּגַע, Unglück, 1. Kön. V, 18., sonst nur noch im Koheleth, עוֹלָמִים 1. Kön. VIII, 13., מָגִנִּים 1. Kön. X, 17., חֲיָלִים 1. Kön. XV, 20. 2. Kön. XXV. 23. 26. תְּחִנָּה einfach für Gebet 1. Kön. VIII, 30. 38. und sonst im Gebete Salomo's, aber mit Ausnahme späterer Psalmen nur noch bei Jeremias; תַּעֲרוּבָה 2. Kön. XIV, 14., wofür noch 1. Sam. XVII, 18. עֲרֻבָּה; dann חֹרִים 1. Kön. XXI, 8. 11; דַּלָּה abstractum für דַּלִּים, 2. Kön. XXIV, 14; XXV, 12; חָפְשִׁית, Krankheit, 2. Kön. XV, 5; מְדִינוֹת 1. Kön. XX, 14; פֶּחָה 1. Kön. X, 15., XX. 24; נָתַן לְרַחֲמִים 1. Kön. VIII, 50; das aramäisirende גָּהַר 1. Kön. XVIII, 42; 2. Kön. IV, 34. 35. Die Pluralendung auf ־ִין 1. Kön. XI, 33; 2. Kön. XI, 13; אוֹת für אֶת, 2. Kön. I. 15; III, 11; VIII, 8; אַתְּי statt אַתְּ 1. Kön. XIV, 2; 2. Kön. IV, 16. 23. und die aramäisirenden Suffixa 2. Kön. IV, 2. 3. 7. Eine spätere Syntax zeigt sich darin, dass וְ mit dem

Präteritum sehr häufig als erzählende Zeitform gewählt ist, 1. Kön. VIII, 47; XII, 32; XI, 10; XIII, 3; XVIII, 10; XIX, 18; 2. Kön. III, 15. IV, 10; VIII, 10; XI, 1 u. s. w., und umgekehrt wird וְ häufig mit dem gewöhnlichen Futur verbunden, 1. Kön. X. 29; XVI, 17. 25; XVII, 15. 2. Kön. I, 10; II, 8. 14; VI, 23; VIII, 11. u. a. a. St. Man beachte auch noch die eigenthümliche Infinitivform תֵּתֶן 1. Kön. VI, 19; XVII, 14. Die durchgängige Gleichheit der Sprache ist allgemein anerkannt, so wie, dass dieselbe sehr der des Propheten Jeremias ähnlich ist, was besonders Hävernick, Einleitung II, 1. pag. 169 ff. und Kueper, Jeremia liber. ss. interpres, Berlin 1837 pag. 56. zeigen. Aber nicht nur die Sprache, sondern auch die ganze Manier ist immer dieselbe. So wird z. B. bei den Königen von Juda immer der Name der Mutter angegeben, die übersichtliche Darstellung der Regierung jedes Königs beider Reiche wird fast immer auf dieselbe Weise gegeben, 1. Kön. XV, 3. 11. XXII, 43. 2. Kön. VIII, 18. 27; XII, 2; XIV, 3; XV, 3. 34; XVI, 2; XVIII, 3 u. s. w. Immer heisst es von den im Reiche Juda dem Jehovacult ergebenen Königen, sie hätten gethan, „was recht in den Augen Jehova's“ und im entgegengesetzten Falle, „was böse in seinen Augen“ 1. Kön. XIV, 22; 2. Kön. VIII, 18. 27; XVI, 2; XXI, 2. 20 u. s. w. 1. Kön. XV, 11; XXII, 43; 2. Kön. XII, 2; XIV, 3 u. s. w., und ebenso steht von den Königen von Israel, sie hätten gewandelt „in den Wegen Jerobeam's und seiner Sünde,“ 1. Kön. XV, 26. 34. XVI, 19. 26. 2. Kön. III, 3. XIII, 2. 11; XIV, 24; XV, 18. 24., nur bei Ahasja von Israel, der den Baalsdienst seines Vaters begünstigte, lautet es etwas anders, 1. Kön. XXII, 53., doch fast wie 1. Kön. XV, 3. 26. Ferner ist die Formel, mit denen die Regierung jedes Königs abschliesst, überall dieselbe, 1. Kön. XI, 41; XIV, 19. 29; XV, 7. 31 u. s. w. Ueberall wird nach dem Tode jedes Königs auf die Quelle hingewiesen, aus der der Verfasser schöpfte, bei Salomo auf eine Geschichte Salomo's, und seit der Trennung des Reiches auf die דִּבְרֵי הַיָּמִים, entweder der Könige von Juda oder derer von Israel; und dazu kömmt noch, dass die in die Geschichte der Könige von Israel eingeflochtenen prophetischen Reden fast wörtlich überall dieselben sind; mit den-

selben Worten redet Ahia, 1. Kön. XIV, 7 ff., Jehu XVI, 1 ff., Elias XXI, 19 ff. und sehr ähnlich der Prophetenschüler 2. Kön. IX, 7 ff. Diese durchgehende Gleichheit der Sprache und Manier unserer Bücher haben mich fest überzeugt, dass die Bücher der Könige das Werk eines Mannes sind, das von demselben mit selbständiger und freier Benützung vorliegender Quellen geschrieben wurde und das er bis auf die Begnadigung des Jojachin durch Evilmerodach hinabführte. Er hat also nach dieser gelebt; aber mit dieser Notiz müssen wir uns nach meinem Dafürhalten begnügen; denn ob Jojachin längere oder kürzere Zeit nach seiner Begnadigung gestorben, wissen wir nicht. Auf keinen Fall sind unsere Bücher lange nach derselben geschrieben, da, wie §. 35. gezeigt wurde, die Rückkehr aus dem Exile noch nicht erwartet wird, und obiger Notiz wegen kann auch Jeremias, der damals kaum mehr am Leben war, trotz der Behauptung des Talmud, nicht ihr Verfasser sein. Auch die Aehnlichkeit der Sprache unserer Bücher mit Jeremias nöthigt durchaus nicht zu dieser Annahme, sondern ist daraus zu erklären, dass unsere Schrift öfters den Jeremias nachahmt. Wenn ich gesagt, der Verfasser habe seine Quellen frei und selbständig benützt, so gilt das nur im Allgemeinen und schliesst nicht aus, dass er an einzelnen Stellen wörtlich abschrieb, wofür 2. Kön. XVIII, 13—XX., vergl. mit Jes. XXXVI—XXXIX., zeugt. Ebenso schreibt Abulfeda I. pag. 208 ff. 220 wörtlich ab, wie aus der Vergleichung der ersteren Stelle mit Taberita I. pag. 48. 134. und der zweiten mit Taberita II, 136. 138. ed. Kosengarten erhellt, während er doch gewöhnlich nur excerpirt. Auch in der Geschichte Salomo's, die unser Verfasser mit einer gewissen Vorliebe ausführlicher erzählt, mag er sich mehr als sonst an die Worte seiner Quelle angeschlossen haben, was ich daraus schliesse, dass sich da einige Redeweisen finden, die sonst in den Büchern der Könige nicht mehr vorkommen, so 1. Kön. III, 8. VIII, 5. הָיָה עִם־לְבַב, VIII, 18., תְּחִנָּה nur in Salomo's Gebet, das Substantiv חֵפֶץ, 1. Kön. V, 22. 23. 24. IX, 11, דְּבִיר 1. Kön. VI, 5. 19—22. VIII, 6. 8. זָהָב סָגוּר, 1. Kön. VI, 20. 21. X, 21. VII, 49. 50. Ebenso zeichnen sich die Abschnitte, die uns von den Propheten Elias und Elisa erzählen, durch eigenthümliche Redensarten aus, גָּהַר

1. Kön. XVIII, 42., 2. Kön. IV, 34., אֵין עֹנֶה וְאֵין קָשֶׁב, 1. Kön. XVIII, 29. (cf. auch 26.) 2. Kön. IV, 31., die Darbringung der מִנְחָה als Zeitangabe, 1. Kön. XVIII, 36. 2. Kön. III, 20. חֶדֶר בְּחֶדֶר 1. Kön. XX, 30., 2. Kön. XX, 2., Wagen Israel's und seine Reuter, 2. Kön. XIII, 14. II, 12., worüber meine kritischen Untersuchungen pag. 153 u. ff. zu vergleichen sind.

§. 37.

Unter allen bisher betrachteten Büchern sind die der Könige die einzigen, die durchgängig auf Quellen verweisen, auf das סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים der Könige von Juda oder von Israel. Darunter haben wir entweder unter dem Einflusse der Könige geschriebene und bei ihnen aufbewahrte Geschichtsbücher zu verstehen, aus denen unsere Bücher einen Auszug liefern würden, gerade wie die kurze Chronik im Archive der Sultane von Bornu der Auszug eines umfangreichen Werkes ist, (Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft B. VI. pag. 124 und 305 u. ff.) und diese Erklärung scheinen nicht nur unsere Bücher, sondern auch Esther VI, 1. X, 2. zu verlangen; oder wenn wir Esra IV, 15. V, 17. VI, 1. 1. Chron. XXVII, 24. Nehem. XII. 23. berücksichtigen, werden wir an Archive denken, welche die zur Geschichte nothwendigen Materialien aufbewahrten und in die wenigstens bei den Persern Alles eingetragen war, was die den König immer umgebenden Schreiber aufzeichneten, worüber Heeren, Ideen 1. B. pag. 165 u. ff. 2. Edit. und Baumgarten, de fide libri Estherae, Halae 1839, pag. 91. zu vergleichen. Aus solchen Archiven schöpfte auch Ktesias, und noch Chardin traf solche Schreiber, Chardin, ed. Langlès B. V., pag. 258. 342. Aehnliche Archive können die hebräischen Könige wohl gehabt haben, und aus ihnen hätte dann der Verfasser geschöpft.

Welcher Erklärung man nun beipflichten mag, immer drängt sich die Frage auf, ob unser Verfasser noch die Originalschriften selbst benützte, oder ob ihm nur eine Bearbeitung derselben vorgelegen, die aber denselben Titel beibehielt, aber nur auf die Originale verwies, und deren Citate unser Verfasser abschrieb, wie auch Abulfeda oft nur seinen Quellen nach citirt; wie auch Reiske, Annales

Moslem. pag. XII. annimmt. Zur Rechtfertigung der zweiten Ansicht beruft sich Berthold, Einleitung pag. 949 darauf, dass namentlich die Könige von Israel so häufig getadelt werden, was gewiss die Originalquelle nicht gethan habe, die umgekehrt den König verherrlichen wollte. Das kann man nun allerdings bis auf einen gewissen Punkt zugeben, aber auf der andern Seite ist auch zu beachten, dass wir es mit einer Nation positiver Religion zu thun haben, die als solche auch Tadel gestattete, wie wir denn aus demselben Grunde bei muhamedanischen Geschichtschreibern die Regierung ihrer Fürsten oft aus religiösem Gesichtspunkte beurtheilt und manche Handlungen derselben getadelt finden, wozu Muradgead'Ohsson, tabl. de l'emp. ottom. 1. B. pag. 311 und 312 ed. 1788 u. a. St., die Chronik von Bornu l. c. pag. 310 und Nawawi's Leben von Wüstenfeld, Göttingen 1849 pag. 18 u. ff. Beispiele liefern. Gewichtiger scheint der Einwurf, dass zur Zeit der Abfassung unserer Bücher die Originalschriften höchst wahrscheinlich nicht mehr vorhanden gewesen; allein mir scheint aus Esra IV, 15., woselbst doch nur von chaldäischen Archiven die Rede sein kann, hervorzugehen, dass wenigstens von den Persern die Archive besiegter Dynastien aufbewahrt wurden, was auch die Notiz bei Gellius und Isidor, Xerxes habe die Bibliothek des Pisistratus mit sich nach Asien genommen, voraussetzt, (Pauly, Realenc. I. pag. 1109) und so ist nicht undenkbar, dass auch von Assyrern und Chaldäern hebräische Schriften in ihre Hauptstädte abgeführt wurden, besonders da in denselben auch günstige Weissagungen für sie enthalten waren, wie auch Herod. V, 90. Kleomenes Orakelsprüche von Athen mitnahm. Diese Schriften konnten dann Exulanten, die sich bei den Siegern beliebt machten, benützen, zu welcher Annahme auch 2. Kön. XVII, 27. zu berechtigen scheint, und somit dürfen wir die Voraussetzung, der Verfasser der Bücher der Könige habe noch die Originalschriften vor sich haben können, nicht geradezu abweisen. Betrachten wir indessen die Aussprüche der Propheten, welche das Zehn-Stämmereich betreffen, wie dieselben in unseren Büchern wiedergegeben sind, so werden wir uns wohl zu der Ansicht bekennen müssen, dass dem Verfasser, wenigstens für dieses Reich, nur eine secundäre Quelle, eine Bearbeitung der Originalquellen mit

doppelter Tendenz, die aber ebenfalls den Titel סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים hatte, vorgelegen. Diese Ansicht ergab sich mir: 1) Aus den in diese Geschichte eingeflochtenen prophetischen Aussprüchen, die nicht nur die Berechtigung der Existenz des Zehn-Stämmereiches nachweisen sollen, denn diese wird nicht getadelt, da Jerobeam 1. Kön. XI. ähnliche Verheissungen wie David 2. Sam. VII. erhält, sondern es hoffen die Propheten auch seinen Fortbestand, weil auch dieses Reiches Volk das Volk Jehova's ist, und erkennen im Siege über die Feinde einen Beweis der Macht Gottes, und wirken in diesem Sinne 1. Kön. XX, 13. 28. 35 u. ff. 2. Kön. VI, 8 u. ff. XIII, 14 u. ff. XIV, 25. Wie anders aber denkt der Verfasser 2. Kön. XVII, 21., der sich gegen den Abfall vom Hause David ausspricht, ihn als ein Ausscheiden aus dem theokratischen Verbande ansieht, und immer nur Jerusalem erhebt. 2) Wird die Verherrlichung des Hauses Jehu bezweckt, worauf das Wort גְּבוּרָתוֹ hinweist, das 2. Kön. X, 34. von Jehu, XIII, 8. von Jehu's Sohne, 12. von seinem Enkel und XIV, 28. von seinem Urenkel Jerobeam II. steht, und ausserdem nur von Baesa und Amri, Königen, die im Beginne dieses Reiches regierten, und von denen wenigstens der zweite zur grösseren Befestigung desselben wesentlich beitrug. Es scheint der Verfasser mit Vorliebe der Könige zu gedenken, von deren גְּבוּרָה er redet, wie man daraus ersehen kann, dass er auch nur bei den einflussreichen Königen von Juda, bei Assa, Josaphat und Hiskia, dieses Wort anwendet. Die Dynastie Jehu konnte auch ein Interesse daran haben, den früheren Fürsten und namentlich dem von ihr gestürzten Hause Ahab's ungünstig lautende Weissagungen aufnehmen zu lassen, sich selbst dadurch als eine zur Herrschaft berechtigte darzustellen; und so glaube ich, die Geschichte des Zehn-Stämmereiches sei im Interesse des Hauses Jehu, oder von einem Verehrer desselben, zu einer Zeit, in der die alten Urkunden noch zugänglich sein konnten, prophetisch dargestellt worden. Diese Darstellung benützte unser Verfasser und nahm auch stellenweise, wo er selbst spricht, z. B. 2. Kön. XVII. ihre Redeweisen an. Nur 1. Kön. XIII. giebt einen, judäischem Boden entsprungenen, prophetischen Ausspruch, auf welchen 2. Kön. XXIII, 16—18. zurückweist. Dieser Ausspruch, dem wohl eine

alte Ueberlieferung zu Grunde lag, erhielt wohl seine jetzige, nach dem Erfolge genauer abgefasste Form vom endlichen Verfasser, was mir darum wahrscheinlich ist, weil gerade in jenen beiden Stellen (1. Kön. XIII, 32.) Schomron zur Bezeichnung des Zehn-Stämmereiches steht, wie nur noch in den Abschnitten, in denen der Verfasser selber redet, 2. Kön. XVII, 24. 26. Auch sonst treffen wir allgemeiner gehaltene prophetische Aussprüche an anderen Stellen specieller gefasst, wie schon 2. Sam. VII, 12. 13. mit 1. Kön. VIII, 19. 20. verglichen zeigt. Uebrigens ist 1. Kön. XIII, 2. so speciell und so sehr gegen alle prophetische Analogie, und verwandt mit der Wahrsagung, wie wir sie Herod. I, 13. IV, 163. V, 92 u. a. a. St. treffen, dass selbst Keil (Comment. zu den Königen pag. 205.) den Ausspruch, ihn glaubwürdig zu machen in allgemeinerem Sinne auffassen muss. Dass wir auch die Reden der übrigen im Zehn-Stämmereiche wirkenden Propheten nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form haben, zeigt ihre schon §. 36. hervorgehobene fast wörtliche Uebereinstimmung und dasselbe werden wir auch von dem, bei der Einweihung des Tempels von Salomo gehaltenen Gebete, theils wegen der §. 36. in ihm nachgewiesenen späteren Redeweisen, und theils wegen seiner symmetrischen Form, die gerade sieben Bitten giebt, deren jede vorherrschend zwei Verse umfasst, annehmen müssen. Die Geschichte Juda's ist genauer angegeben, als die Israel's, da sie fast bei jedem Könige den Namen seiner Mutter, und wie alt er bei seiner Thronbesteigung gewesen, angiebt, sonst aber ist die Manier dieselbe. Mir ist sehr denkbar, dass bei diesem Reiche noch die alten Originalquellen benützt werden konnten, für deren Vorhandensein 2. Kön. XVIII, 13. bis XX. zu zeugen scheint, wenn dieser Abschnitt nicht einer prophetisch-historischen Schrift entnommen ist, oder für sich eine kleine Monographie bildete, worauf Citate in der Chronik hinweisen könnten; allein man muss bei semitischen Schriftstellern in dieser Beziehung höchst vorsichtig verfahren, wie die §. 36. aus Abulfeda angeführten Stellen zeigen, welche, obgleich wörtlich mit Taberita harmonirend, diesem nicht unmittelbar entnommen sind, sondern zunächst aus Ibn Athir stammen, und so könnte auch 2. Kön. XVIII. u. ff. aus einer zweiten Quelle, welche die Originale wörtlich abschrieb, wieder fast

wörtlich abgeschrieben sein. Das über Manasse 2. Kön. XXI, 11 u. ff. ausgesprochene Orakel ist, wie aus Kueper, Jerem. l. s. inter. et. vind. pag. 56. erhellt, aus Stellen des Jeremias zusammengestellt, zu denen namentlich Jerem. XV, 4. den Grundgedanken enthält. Auch dieser Umstand kann noch als Zeugniss dafür angesehen werden, dass die Geschichte des Zehn-Stämmereiches aus einer vom Verfasser fast wörtlich abgeschriebenen Secundärquelle herrührt, denn sonst würde auch in den dieses Reich betreffenden Drohungen Jeremias mehr nachgeahmt sein, während gerade die daselbst wiederholt vorkommenden Redeweisen מַשְׁתִּין בְּקִיר und יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים וְעוֹף הַשָּׁמַיִם bei Jeremias sich nicht vorfinden.

Die Hand des letzten Verfassers unserer Bücher kann ich in den früheren Schriften nur an zwei Stellen sicher nachweisen. 1) Richt. XVIII, 30., über welche Stelle ich mich schon §. 20. ausgesprochen. 2) 1. Sam. III, 11., denn die Worte תְּצִלֶּינָה אָזְנָיו finden wir 2. Kön. XXI, 12. Jerem. XIX, 3. wieder, und überhaupt kömmt das Verbum צָלַל erst in der späteren Zeit vor, auch Gen. XXXV, 11. ist, wie schon gezeigt, später. Vielleicht ist auch die jede neue Unterdrückung Israels im Buche der Richter einführende Redeweise: „und die Kinder Israels thaten was böse war in den Augen Jehova's," Richt. III, 7. IV, 1. VI, 1 u. a. St., weil sie auch in den Büchern der Könige so häufig vorkömmt, 1. Kön. XIV, 12. XV, 34. XVI, 30. und sonst, dem endlichen Verfasser zuzuschreiben, was zeigen würde, dass er hin und wieder etwas in die vorliegenden Quellen einschob, was vielleicht auch von einzelnen Ausdrücken Richt. II. gelten kann, z. B. Vers 12., von dem in den Büchern der Könige so oft vorkommenden Verbum כָּעַס und von der Vers 14. sich findenden Redeweise וַיִּתְּנֵם בְּיַד שֹׁסִים, die wir 2. Kön. XVII, 20. wiedertreffen, wofür eben zu zeugen scheint, dass beide Phrasen im Buche der Richter so nahe bei einander stehen. Keineswegs aber möchte ich mit Ewald, Geschichte Israels I. pag. 215. 2. Edit. und Bertheau, Comment. zum Buche der Richter pag. 59., überall Richt II, 6—23., den endlichen Verfasser wiederfinden, weil 2. Kön. XVII. doch einen ganz andern Stil und Redeweise hat, die wir auch sonst in den Büchern der Könige, aber nicht in den früheren Schriften treffen,

so 2. Kön. XVII, 10. מַצֵּבוֹת וַאֲשֵׁרִים, wie 1. Kön. XIV, 23., dann הֶגְלָה 2. Kön. XVII, 11., hier in der Bedeutung „vertreiben," wofür Richt. l. c. הוֹרִישׁ steht, dann im gewöhnlichen Sinne 2. Kön. l. c. Vers 26. 28. 33., wie XXIV, 14. XXV, 11; dann 2. Kön. XVII, 15. אַחֲרֵי הַהֶבֶל וַיֶּהְבָּלוּ, wie Jerem. II, 5. und 2. Kön. XVII, 11. das Piel von קִטֵּר, wie 2. Kön. XXII, 17. in Prosa erst seit der jüngern Quelle der Bücher Samuel's. Wie verschieden ist auch die gegen Manasse 2. Kön. XXI, 10 u. ff. ausgesprochene Drohung von Stellen ähnlichen Inhalts der früheren Bücher! Wohl hingegen kann, wer eine successive Entstehung des Sepher HaJaschar nicht annehmen will, zugeben, dass Jos. X, 12—15. vom letzten Verfasser aus diesem Buche eingerückt sei. Auch wird die Möglichkeit, dass hin und wieder in die Reden des Deuteronomiums eine vom letzten Verfasser herrührende spätere Redeweise eingedrungen sei, nicht abzuleugnen sein; zu diesen kann auch Deut. XXVIII, 68. הִתְמַכֵּר gezählt werden, welches Hithpael nur noch beim endlichen Verfasser 1. Kön. XXI, 20. 28., 2. Kön. XVII, 17. vorkömmt, sowie auch der Gebrauch des Verbum כָּעַס Deut. IV, 25. IX, 18. XXXI, 29. (mit Vorbedacht berücksichtige ich das Gedicht Deut. XXXII. nicht, da in ältern Gedichten sich öfters der spätern Prosa Eignes findet) das sich mit Ausnahme von Richt. II, 12. in den bis dahin betrachteten Büchern nur noch 1. Sam. I, 6. 7. findet. Durch diese Bemerkung soll indessen das oben nachgewiesene hohe Alter des Deuteronomiums nicht in Zweifel gesetzt werden.

§. 38.

Die Bücher der Chronik.

Die neun ersten Capitel des ersten Buchs der Chronik enthalten Genealogien; und zwar I, 1—34. die Nachkommen Adam's bis Noah, dann die der Söhne Noah's, dann folgen die Abkömmlinge Sem's bis Abraham, dann Ismael mit seinen Nachkommen und die der Ketura, dann wird Isaak erwähnt und Esau, und die von ihm abstammen, 35—54. Nun folgen II. die zwölf Söhne Israel's, und ausführlicher wird besonders des Stammes Juda gedacht und die Vorfahren David's werden genau aufgezählt, auch die übrigen Familien dieses Stammes

erwähnt. Darauf kommen III. die Nachkommen David's bis mehrere Geschlechter nach dem Exile, und IV, 1—23. enthält eine neue Genealogie dieses Stammes, wohl einer anderen Quelle entnommen, und an diese reihen sich Nachrichten über Simeon an 24—43. Dann V. Notizen über die transjordanischen Stämme, und VI. über Levi, seine drei Zweige und insbesondere das hohepriesterliche Geschlecht. VII. redet von den übrigen Stämmen, jedoch mit Uebergehung von Sebulon und Dan. VIII. gedenkt der Nachkommen Benjamin's ausführlicher, namentlich des Geschlechts des Saul, worauf IX, 1—34. ein Verzeichniss der alten Bewohner Jerusalems liefert, und nachdem die Genealogie Saul's wiederholt worden, 35—44., wird die Schlacht erzählt, in der Saul das Leben verlor; X. die Anerkennung David's als König durch alle Stämme und die Eroberung Jerusalem's, und darauf folgt ein Verzeichniss seiner Helden XI. XII. und der verunglückte Versuch der Transportation der Bundeslade auf den Zion XIII. Nun werden die Siege David's über die Philister erzählt, und dass David vom Könige Hiram von Tyrus Cedernholz zur Erbauung seines Pallastes erhalten. XIV. Den wirklichen Transport der heiligen Lade, und die damit verbundenen religiösen Feierlichkeiten geben XV. und XVI.; und XVII. berichtet, dass David den Bau eines Tempels beabsichtigte, was jedoch der Prophet Nathan verhinderte. Dann folgen David's Kriege mit den Syrern, und weitläufiger die Bezwingung der Ammoniter und die Eroberung ihrer Hauptstadt, XVIII—XX. XXI. erzählt die, auf die von David befohlene Volkszählung erfolgte Pest. Bis dahin war die Geschichte David's in Uebereinstimmung mit dem Buche Samuel's, nun aber treffen wir XXII—XXIX. Nachrichten über ihn, von denen jene Schriften ganz schweigen. Zuerst die Vorbereitungen zum Tempelbau, den David seinem Sohn und Nachfolger Salomo ans Herz legt, die Eintheilung des Stammes Levi in 24 Classen, die abwechselnd den Dienst im Tempel zu versehen hatten, und ebenso theilte David auch die von ihm zur Verschönerung des Cultus aufgestellten Sänger ein. Auch die Anordnung einer Tempelwache wird erzählt und die Eintheilung des Heeres mit Angabe der Heerführer David's, und zuletzt kommen die Ermahnungen des sterbenden Königs an Salomo und die Aeltesten der Stämme Israel's.

Das zweite Buch giebt I—IX. die Geschichte Salomo's; dann X. den Abfall der zehn nördlichen Stämme, erzählt von nun an aber nur die Geschichte von Juda und berücksichtigt bis aufs Exil herab nur die Könige dieses Reichs. Es wird von Rehabeam und seinem Sohne Abia erzählt und ihre Regierung im Ganzen gebilligt, dann von Asa und seinem Siege über die Cuschiter gesprochen und insbesondere die Regierung des frommen Josaphat rühmend hervorgehoben X—XX., dann wird der götzendienerischen Könige Joram und Ahasja gedacht, der Usurpation der Athalja, und wie der Hohepriester Jojada den Knaben Joas heimlich ernährte, ihn zum Könige ausrufen liess und die Athalja tödtete. Nun folgen die Zeiten der Könige Amazia, Usia und Jotham, von denen besonders der zweite die Macht des Reiches hob, XXI—XXVII., das aber unter Ahas den Assyrern tributär wurde, XXVIII. Diesen Tribut verweigerte Hiskias, Ahas Sohn, und wurde desshalb vom assyrischen Könige Sanherib mit Krieg überzogen. Als dieser aber Jerusalem belagerte, zwang ihn in seinem Heere ausbrechendes Sterben zum eiligen Rückzug, XXIX. bis XXXII. Der schmähliche Götzendienst des Manasse wird ausführlich dargestellt, und wie er sich, als er zur Strafe dafür von den Assyrern gefangen abgeführt wurde, im Gefängniss bekehrte und wieder freigegeben wurde, XXXIII. Mit Liebe verweilt dann der Verfasser beim frommen Könige Josias, schildert besonders die Feier des von ihm veranstalteten Passafestes und berichtet, wie sein Andenken immer in Ehren gehalten werde. Kurz wird noch der letzten Könige und der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar gedacht XXXIV—XXXVI. und der von Cyrus zur Rückkehr in die Heimat gegebenen Erlaubniss.

§. 39.

Es ist also die Chronik ein Werk, das neben den grössern schon von uns betrachteten Schriften, welche die Geschichte Israels von Anfang der Welt bis auf das babylonische Exil erzählen, dieselbe kürzer wiedergiebt, und ihr noch die Erlaubniss zur Rückkehr ins Vaterland beifügt, so dass dieses Werk oft wörtlich dasselbe enthält, das wir schon in den frühern Büchern gelesen, oft aber auch

Nachrichten derselben auslässt, und Neues hinzufügt, das wir in den frühern Büchern vergebens wiedersuchen. Beides zeigt sich schon in den Genealogien 1. Chron. I—IX., in denen namentlich das über Juda und Levi Gesagte, und das Verzeichniss der Bewohner von Jerusalem ganz neu sind. Die Erzählung vom Tode Saul's ist wörtlich wie 1. Sam. XXXI., und ebenso harmonirt mit dem 2. Buche Samuel's, was 1. Chron. XI—XXI. über David berichtet. Mit Ausnahme des Verzeichnisses der Helden, die schon nach Ziklag zu David gekommen, oder ihn in Hebron zum Könige gesalbt, einiger kurzer Notizen, XIII. und der Erzählung des Transportes der Bundeslade, XV. XVI. ist die Uebereinstimmung grösstentheils wörtlich, aber der Ehebruch mit der Bathseba, die Drohung Nathan's und die Erfüllung derselben wird nicht erzählt, dafür geben XXII—XXIX. Verordnungen David's zur Verschönerung des Cultus, die 2. Sam. fehlen. In der Geschichte Salomo's erzählen die Bücher der Könige und die Chronik, jedoch oft ohne wörtliche Uebereinstimmung ungefähr dasselbe, nur dass die Chronik das bekannte Urtheil Salomo's, seine Abgötterei und die gegen ihn aufstehenden Empörer übergeht, aber den Abfall der zehn Stämme wörtlich, wie die Bücher der Könige erzählt. Bei den Regierungen der beiden Könige Rehabeam und Abia weicht die Chronik bedeutend von den Büchern der Könige ab, und erzählt auch 2. Chron. XIV, 2—XV, 15. von Assa Neues, dann aber ist XV, 16—XVI, 6. wieder wörtlich, wie die Bücher der Könige. Bei Josaphat ist der Inhalt von XVII. XIX. und XX, 1—30. neu, aber XVIII. harmonirt mit 1. Kön. XXIII. wörtlich, und ebenso 2. Chron. XX, 31—33. mit 2. Kön. XXII, 41-45. Ebenso ist 2. Chron. XXI, 5-7. wieder wörtlich wie die Könige und ebenso XXV, 17—23. XXVIII, 1—4. und XXXIV, 1—32. Dabei ist noch hervorzuheben, dass besonders die chronologischen Angaben der Chronik in ihrer ganzen Weise mit denen von 2. Samuel und den Königen harmoniren, z. B. 1. Kön. II, 11. und 1. Chron. XXIX, 27., 2. Chron. XII, 13. und 1. Kön. XIV, 21., 2. Chron. XIII, 1. und 1. Kön. XV, 1., 2. Chron. XX, 31—33. und 1. Kön. XXII, 22—44., 2. Chron. XXI, 2—7. und 2. Kön. VIII, 17—19., 2. Chron. XXV. 1. und 2. Kön. XIV, 2., 2. Chron. XXVII, 1. u. 2. Kön. XV, 33. und ebenso die folgenden Könige.

Aus dieser so oft wörtlichen Uebereinstimmung der Bücher der Könige und der Chronik folgt, dass der Verfasser der letztern die erstern benützte, und wo es ihm diente, abschrieb. Diese Folgerung scheint mir darum sicher, weil man sonst diese Uebereinstimmung sich daraus erklären müsste, dass Könige und Chronik dieselben Originalquellen benützten, auszogen und doch wörtlich zusammentrafen. Allein eben das Ausziehen macht das wörtliche Zusammentreffen fast unmöglich, und schon der Umstand, dass 2. Sam. VIII. und 1. Chron. XVIII. gerade ganz dieselben Kriege erwähnt und hervorgehoben sind, wäre unerklärbar, wenn man nicht annimmt, die Chronik habe jenen Abschnitt aus 2. Samuel abgeschrieben, was sich auch darum als richtig beweist, weil 2. Sam. l. c. Vers 6. und 14. 2. Hälfte Reflexion enthalten, und diese sich auch in der Chronik wiederfindet; und es wäre doch ohne diese Annahme höchst auffallend, wie im Gebete Salomo's, 2. Chron. VI, 2. der spätere und dichterische Ausdruck עוֹלָמִים, der auch 1. Kön. VIII, 13. vorkömmt und gewiss nicht in den Reichsannalen stand, sich finden sollte! Wie weichen z. B. Elmacin und Ibn Athir im Leben Abubekr's von einander ab, und beide zogen den Taberita aus, wie anders erzählt Ibn Chaldun die Kreuzzüge, ed. Tornberg, Upsala 1840, als Abulfeda, und beide benützten den Ibn Athir! Auch die chronologische Angabe, 2. Chron. XIII, 1. kann nur als Copie von 1. Kön. XV, 1. angesehen werden, weil die Könige auch sonst auf diese Art berichten, die Chronik aber sonst nie. Auch die Stelle, die die Angabe von Josaphat's Leben und der Dauer seiner Regierung enthält, 2. Chron. XX, 31—35., erklärt sich nur aus der Benützung unserer Bücher der Könige, denn es wäre sonst höchst auffallend, dass die Chronik diese Notiz erst am Ende der Geschichte Josaphat's gäbe. Es ist auch hervorzuheben, dass die Angabe des Alters eines Königs und der Dauer seiner Regierung sich gewöhnlich nur da im Anfang seiner Regierung findet, wo auch, wie in den Königen, wenigstens der Name seiner Mutter angegeben ist, nie aber, wo, wie bei Rehabeam, Assa, Josaphat von Anfang an auf eine von den Büchern der Könige ganz verschiedene Weise gesprochen wird, ein neuer Beweis dafür, dass die Chronik unsere Bücher der Könige benützte, und solche chronologische

Angaben ihnen entnommen sind. Auch 2. Chron. XXI, 5—7. giebt sich sowohl dem Ausdruck als der religiösen Anschauungsweise nach als Copie von 2. Kön. VIII, 17—19. zu erkennen und 2. Chron. X. muss desshalb den Büchern der Könige entnommen sein, weil nur durch diese die Chronik klar wird, was auch für 2. Chron. XVIII. gilt. Die Bücher der Könige heissen in der Chronik „Buch der Geschichte der Könige von Juda und Israel, oder Israel und Juda.“ Dies erhellt aus 2. Chron. XXXII, 32., woselbst nur auf 2. Kön. XVIII, 13—XX. verwiesen sein kann, denn die Citation passt nur auf diese Stelle, aber auf diese um so besser, wenn חֲסָדָיו durch „die ihm (dem Hiskia) ertheilten Gnadenbezeugungen“ erklärt wird. Ausserdem wird diese Quelle gewöhnlich nur bei den Fürsten citirt, bei denen die Chronik, wenn gleich im Ganzen mit den Büchern der Könige harmonirend, doch anders, als sie berichtet, wie bei Ahas, Josia, Jojakim und darum fordert sie zum Nachlesen derselben auf, und dass kann auch von Jotham gelten, dessen Höhendienst die Chronik nicht gedenkt. Nur bei Assa und Amazia fällt diese Citationsweise auf, indessen lässt sich dieselbe daraus erklären, dass eben am Ende ihrer Geschichte der Chronist unsere Bücher der Könige benützte und sie darum auch sorglos abschrieb. Wie der Chronist die Bücher der Könige da zum Nachlesen empfiehlt, wo er in ihnen Erzähltes nicht berichtet, so auch 2. Chron. IX, 29., denn 1. Kön. I. II. und XI, 29 u. ff. fehlen in der Chronik, nur dass er hier, wie beim Hiskia's auf einzelne Abschnitte verweist, weil dieselben besonders merkwürdig sind, und daneben noch ein sonst unbekanntes Werk anführt, was er, wie bald soll gezeigt werden, auch einmal bei seiner zweiten Quelle thut, und ganz dieselbe Citationsweise treffen wir bei David 1. Chron. XXIX, 29., weil in dessen Leben der Chronist der Wirksamkeit Samuel's nicht, und der Nathan's kaum gedenkt, und die דִּבְרֵי גָד könnten nach 2. Chron. XXIX, 25. als Rechtfertigung für die dem David zugeschriebenen Cultverordnungen citirt sein.

Wenn ich hier behaupte, der Chronist habe die Bücher Samuel's und der Könige stellenweise abgeschrieben, so behaupte ich hiermit keineswegs, dass er sich gar keine Abänderung derselben erlaubt habe, denn 1. Chron. XXI, 1. zeigt, dass er in ihre Erzählung die

Denkweise seiner Zeit übertrug, oder er machte sich Auffallendes durch eine kleine Aenderung klar, wie 1. Chron. X, 9. 10. vergl. mit 1. Sam. XXXI, 9. 10. zeigt, oder gab auch sonst nicht Alles in der Ordnung wieder, wie er es in Samuel oder Könige vorfand, wozu 1. Chron. XI, 10—17. und XIV. mit 2. Sam. V. verglichen ein Beispiel liefert. Allein auch Abulfeda nimmt im Leben Mahomet's pag. 36. ed. Noel des Vergers einen Abschnitt wörtlich aus Hamza von Ispahan, ed. Gottwalt pag. 7., giebt ihn aber an einer ganz andern Stelle, und ebenso die Geschichte der Himjariten, die er zum Theil demselben Hamza entnahm. Sodann vertauschte der Chronist auch, worüber Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift pag. 38 u. ff. nachzusehen, hin und wieder in seiner Quelle vorgefundene Worte mit andern zu seiner Zeit üblichen, wovon ich hier einzelne Beispiele gebe. 1. Chron. X, 12. steht גּוּפָה für das ältere גְּוִיָּה, 1. Sam. XXXI, 12., מַלְכוּת 1. Chron. XIV, 2. XVII, 11 u. a. St. für מַמְלָכָה, dann 2. Chron. IX, 17. טָהוֹר für מוּפָז, 1. Kön. X, 18., אֵלָה 1. Chron. X, 12. für אֵשֶׁל, 1. Sam. XXXI, 13., auch treten Veränderungen ein, die das Verständniss erleichtern sollen, so 1. Chron. XIV, 8. vergl. mit 2. Sam. V, 17., 1. Chron. XVIII, 1. vergl. mit 2. Sam. VIII, 1.

Die nicht aus den Büchern Samuel's und der Könige herrührenden Nachrichten der Chronik sind sämmtlich aus einer und derselben Quelle entnommen, wofür die durchgängige Gleichheit derselben in Sprache und Manier zeugt. Ich verweise zum Beweise dafür auf die so häufig in der Chronik vorkommenden und einander durchgängig gleichen Reden, z. B. David's, 1. Chron. XV, 12 u. ff., Hiskia's 2. Chron. XXIX, 5 u. ff., Josia's XXXV, 3 u. ff. Wörtlich stimmen überein 2. Chron. XX, 15. XXXII, 7., vergl. auch 1. Chron. XXVIII, 20. Wenn Jehova gesucht wird, so lässt er sich finden 1. Chron. XXVIII, 9. 2. Chron. XV, 2., oder wenn er verlassen wird, so verlässt auch er 1. Chron. XXVIII, 9. 2. Chron. XII, 5. XV, 2. XXIV, 20. Weiter vergl. 1. Chron. XXIX, 12. und 2. Chron. XX, 6., überhaupt Movers, die biblische Chronik, Bonn 1834, pag. 179 u. ff. Wenn die Gleichheit dieser Reden dafür zeugt, dass sie alle von einem Verfasser herrühren, so scheinen doch, nach einzelnen

Stellen derselben zu schliessen, dem Verfasser Quellen, die er überarbeitete, vorgelegen zu haben (Movers l. c. pag. 194.). Denn die Gebete und Reden David's haben sonst in der Chronik kaum mehr vorkommende Redensarten, die sich aber besonders in 2. Samuel wiederfinden, so dass vielleicht an ein Werk Nathan's zu denken ist, das diesen Reden zu Grunde lag, welche dann die zweite Quelle des Chronisten paränetisch-didactisch überarbeitete. Auch der geschichtliche Inhalt dieser Quelle hat durchgängig dieselbe Eigenthümlichkeit. Es werden alle gottesdienstlichen Handlungen mit grosser Ausführlichkeit erzählt, und überall auf dieselbe Weise, 1. Chron. XV. 2. Chron. V, 12. 13. XX, 21. 22. XXIX, 25—28. XXXV. Ueberall werden in unserer Schrift die Priester und Leviten strenge getrennt und beider Dienst genau angegeben, 1. Chron. VI, 34. IX, 10. 14. XV, 24. XVII, 37 u. ff. XXIII. XXIV., 2. Chron. V, 12. 13. XIII, 9. XXIX, 12 u. ff. 20 u. ff. XXX. XXXV, 10 u. ff. und עַל יְדֵי, nach Ordnung, Anweisung, geht durch unsere ganze Schrift durch. 1. Chron. VI, 16. VII, 29. XXV, 2. 3. 6., 2. Chron. XXIII, 18. XXIX, 27. XXXII, 19. Ferner heisst es in der Chronik oft, es sei etwas gethan worden „mit Freude" 1. Chron. XII, 40. XXIX, 17. 22. 2. Chron. XX, 27. XXIII, 18. XXIX, 30. XXX, 21. 23. 26. oder etwas sei geschehen nach dem Gesetze Gottes oder Mosis, oder wie in demselben geschrieben, oder Aehnliches 1. Chron. VI, 34. XV, 15. XVI, 40. XXII, 13., 2. Chron. VIII, 13. XXIII, 18. XXXI, 3. XXX, 16., oft wird aufgefordert, den Herrn zu preisen, „weil ewig seine Gnade," 1. Chron. XVI, 34. 41. 2. Chron. V, 13. VII, 3. XX, 21. Eigen ist dann unserer Schrift דָּרַשׁ י׳, für Gott suchen, um nach seinen Vorschriften zu wandeln, 1. Chron. XIII, 3. XV, 13. XXI, 30. 2. Chron. XII, 14. XIV, 3. 6. XV, 2. 12. XXII, 9. XXVI, 5. XXX, 19. XXXI, 21. und wohl auch 1. Chron. X, 14., מֵבִין, einer Sache kundig, gelehrt, 1. Chron. XV, 22. XXV, 7. 8. XXVI, 5. XXVII, 32. XXVIII, 9., 2. Chron. XXXIV, 12. XXXV, 3., נִצֵּחַ, einer Sache vorstehen, 1. Chron. XV, 21. XXIII, 4. 2. Chron. II, 17. 18. XXXIV, 12. 13., auch wird häufig das Verbum יָחַשׂ gebraucht, das früher nicht vorkam. 1. Chron. IV, 33. V, 7. 17. VII, 5. 7. 9. 40. IX, 1. 22., 2. Chron. XII, 15. XXXI, 16. 17. 18. 19.,

worüber besonders Bertheau im Commentar zur Chronik, Einl. pag. XVI. u. ff. zu vergleichen ist. Auch die religiöse Anschauungsweise ist in allen diesen Abschnitten dieselbe, und im Gegensatz gegen die Bücher der Könige berücksichtigt die Chronik die 2. Sam. VII. dem David gegebene Verheissung höchst selten, 2. Chron. XIII, 5. ohne weitere Folgerung daraus zu ziehen, und XXXI, 7., wo mit Beziehung auf sie der Fortbestand von Juda selbst unter Joram erklärt wird. Nicht, wie in den Königen, büsst in der Chronik der Sohn für den Vater, oder wird seiner wegen glücklich, sondern jeder erfährt hier nach seinem eigenen Verdienst, und schon jede einzelne Handlung trägt ihre Folgen. 2. Chron. XII. XIII. XIV. XV. XVI. XIX, 1. XXV, 15 ff. XXVI, 17 ff. XXVIII, 5 ff. XXXIII, 11—13., mit welcher Ansicht auch harmonirt Graf, Stud. u. Krit. 1859. 2. 482. Merkwürdig, dass um dieselbe Zeit dieselbe Anschauung bei den Griechen sich änderte, bei Homer und Aeschylus und Herodot treffen wir die der Bücher der Könige, bei den Sokratikern die der Chronik.

Diese Quelle schrieb der Verfasser der Chronik ab, wie er es bei den aus den Büchern Samuel's und der Könige entnommenen Nachrichten gethan, und sie hiess nach 1. Chron. IX, 1. 2. Chron. XX, 34. XXXIII, 18. „Geschichte der Könige von Israel.“ Nach dem Exile nämlich, aus welchem besonders Angehörige des Stammes Juda zurückkehrten, sie also allein das Volk Gottes bildeten, und der Gegensatz zwischen Juda und Israel verschwunden war, hiessen sie auch allein Israel, und so konnte eine Geschichte der Könige von Juda wohl Geschichte der Könige von Israel genannt werden. So steht Israel für Juda: Nehem. I, 6. XII, 47. IX, 1. 2. XIII, 8. 2. Chron. XII, 1. XV, 17. XIX, 8. XXI, 2. 4. XXIII, 2. XXIV, 5. 16. Ich sehe nicht ein, warum wir diese Quellen nicht auch 2. Chron. XXIV, 27. wiederfinden sollten, denn da der Chronist nur von Königen von Juda, für ihn gleich von Israel reden wollte, so kann auch die abgekürzte Citation nicht undeutlich sein. An letzterer Stelle heisst diese Geschichte auch Midrasch; und wenn man auf dieses Wort Gewicht legen will, so kann sie darum so genannt werden, weil die Theokratie durchgreifend bei jeder einzelnen Bege-

benheit eines Königs nachgewiesen wird. Zugleich zeigen 2. Chron. XX, 34. und XXIV, 27., dass diese Geschichte auch prophetische Aussprüche enthielt, ja 2. Chron. XX, 34. weist sogar auf ein in sie aufgenommenes, oder doch stark von ihr benütztes prophetisches Werk hin. Wir treffen diese Quelle citirt, wo die Chronik Notizen giebt, welche die in sie ganz aufgenommenen Nachrichten der Bücher der Könige nicht enthalten, und welche ihnen zu widerstreiten scheinen, wir dürfen also aus diesem Grunde vermuthen, dass die Chronik bei Rehabeam und Abia diese Quelle citire, was beim ersten ganz sicher wäre, wenn wir 2. Chron. XII, 15. mit Movers l. c. pag. 179. nach den LXX. לְהִתְיַחֵשׂ in דִּבְרֵי הַמְּלָכִים zu ändern berechtigt wären. Doch הִתְיַחֵשׂ allein weist schon auf diese Quelle hin, denn nur in ihr trafen wir dieses Wort, und der Infinitiv mit לְ ist hier nach späterer Redeweise, vergl. Bertheau, Commentar pag. XIX. als Verbum finitum zu fassen, „die aufgezeichnet wurden," so dass יַחֵשׂ hier mit Aufgebung seines sonstigen Nebenbegriffes für כָּתַב steht, und zu demselben Resultate gelangt man, wenn man mit Bertheau, Commentar Einl. pag. XXXVI. Hithjaches als Name eines besondern Abschnittes ansieht. Auch Midrasch 2. Chron. XIII, 22. weist nach XXIV, 27. auf diese Quelle hin, da dieses Wort nur an jenen beiden Stellen vorkömmt, und es ist sehr wohl denkbar, dass Iddo, wohl derselbe mit Jeddi (Knobel, Prophetismus, II. pag. 67.) die Geschichte Salomo's bis Abia schrieb, auf welche die zweite Quelle verweist, weil sie sie für diese Zeiten hauptsächlich benützte. Auf jeden Fall sind, schon dem Stile nach, die Nachrichten über Rehabeam und Abia der zweiten Quelle entnommen. Bei Salomo hätte die Chronik sich wohl auf die 1. Kön. XI, 41. erwähnte Geschichte Salomo's berufen können, die allerdings mehr als die Chronik giebt, aber der Verfasser wollte dies aus dem Grunde nicht, weil die Chronik hier nicht die Bücher der Könige abschreibt, sondern ihre zweite Quelle benützt, (etwa den Jeddi oder Iddo) die aber im Allgemeinen nicht mit den Büchern der Könige stimmt, und daneben wird auf die in Samuel und 1. Könige zu lesenden Nachrichten verwiesen, welche die Chronik übergeht, um auch zur Lesung dieser aufzufordern, wie 2. Chron. XXXII, 32. So verhält es sich auch mit 1. Chron. XXIX, 29., nur

dass da eine Geschichte David's natürlich gar nicht citirt werden konnte. Ausser den beiden vom Chronisten gewöhnlich benützten Quellen, wird 2. Chron. XXVI, 22. noch eine vom Propheten Jesajas geschriebene Geschichte des Königs Usia erwähnt, und XXXIII, 18. ein Werk des Chosai. Ist dort der Text richtig, und nicht wie Movers l. c. pag. 81. Bertheau, Chronik Einl. pag. XXXV. sehr wahrscheinlich machen, nach den LXX. חֹזִים zu lesen, so wird hier neben der zweiten Quelle noch auf ein besonderes Werk verwiesen, das, wie es scheint, nicht in die zweite Quelle aufgenommen war, oder nur ganz kurz wiedergegeben wurde, so dass der Verfasser es vorzog, dasselbe nicht in die Erzählung zu verflechten, und später darauf zu verweisen. Das Gebet Manasse's in unsern Apokryphen könnte mit dieser kleinen Monographie in Beziehung stehen.

Nachdem ich nun gezeigt, wie durch Benützung von zwei Quellen unsere Chronik entstanden und nach welchen Principien bald die eine bald die andere Quelle vom Chronisten citirt wird, scheint mir nicht unnöthig davon zu sprechen, wie die zweite Quelle entstand und woher sie ihre Nachrichten schöpfte.

Indem die Chronik die Geschichte ihres Volkes bis auf die Rückkehr aus dem Exile paränetisch-didactisch darstellen wollte, hatte sie dieselbe Tendenz wie die grosse Schrift, die sich von בְּרֵאשִׁית an bis zu Ende der Bücher der Könige erstreckt. Sie begann mit der Genealogie des ersten Menschen, geht jedoch bald auf die Nachkommen Jacob's oder Israel's über und giebt deren Besitz in Kanaan zugleich mit ihren Stammregistern an. Darauf wendet sie sich schnell zu der Geschichte David's und Salomo's, worauf sie die des von ihrem Hause regierten Reiches Juda folgen lässt. Bis auf diese Zeiten lagen unserer Quelle wohl Auszüge aus frühern Genealogien und Volkszählungen vor, auf welche 1. Chron. V, 17. hinweist, und diese mögen auch kurze geschichtliche, in theokratischem Sinne geschriebene Notizen enthalten haben, wie aus IV, 39 ff. V, 10. 18 ff. erhellt, und wie wir solche auch in den Genealogien Abulfeda's ed. Fleischer pag. 195. und Ibn Coteiba's antreffen. Auch das Sirat al Resul, von denen die memoires de l'Academie des inscriptions u. s. w. Th. 48. Auszüge liefern und das jetzt Wüstenfeld heraus-

gegeben, verbindet so Genealogie und Geschichte. An die Genealogie des Hauses Saul's IX, 35—44. scheint sich XI, 10—XII. angereiht zu haben, und wenn man auch über den Ursprung von XIII. zweifelhaft sein kann, so erzählte diese Quelle auf jeden Fall die Translocation der Bundeslade, XV. XVI. und die von David zur Verschönerung des Cultus getroffenen Anstalten, die Organisation seines Heeres und die Vorbereitungen zum Tempelbau, XXII—XXIX. Auch hier treffen wir einzelne chronologische Angaben, XVI, 7. XXVI, 31. oder andere bestimmte Aussagen, XXIV, 6. XXVII, 24., die alle auf Quellen hindeuten und ursprünglich wohl den Reichsarchiven entnommen sind. An David's Geschichte, die aber in dieser Quelle hauptsächlich nur seine Leistungen für den Cultus enthielt, schliesst sich die Salomo's an, 2. Chron. I—V., die desswegen mit den Büchern der Könige ziemlich gleich lautet, weil beide Schriften den Bau des Tempels erzählen, und nun folgt die Geschichte Rehabeam's und der Könige von Juda. Ich mache hier darauf aufmerksam, dass aus dem Bemerkten erhellt, wie trotz einzelner chronologischer Angaben doch im Ganzen die Chronologie in dieser Quelle wenig beachtet ist und sie überhaupt nur einzelne Theile aus dem Leben eines Königs darstellt, etwa wie Fakreddin Razi das Leben des Harun Raschid darstellt, Chrest. von Sacy I. pag. 2 ff., nun von Ahlwardt vollständig herausgegeben, Gotha 1860. Sicher benützte unsere Quelle von Rehabeam an öfter kleinere prophetisch-historische Schriften, wie 2. Chron. XX, 34. XXVI, 22., vielleicht auch XII, 15, XIII, 35. Am Dasein einer prophetisch-historischen Litteratur, die Geschichte und Weissagung in Verbindung mit einander darstellte, dürfen wir schon nach Jes. XXXVI—XXXIX. nicht zweifeln, und so gab es gewiss noch andere grössere (wie z. B. Jesajas' Gesch. des Usia) oder kleinere Monographien (wie die Jehu's), die das ganze Leben eines Königs oder einzelne Theile desselben prophetisch-didactisch behandelten und seine einzelnen Schicksale aus seinem Betragen erklärten. Aus solchen einzelnen Monographien und den oben erwähnten genealogischen mit historischen Notizen durchflochtenen Tabellen stellte der Verfasser der zweiten Quelle sein Werk zusammen, jedoch behandelte er seine Quellen frei, schrieb sie nicht

ab, citirte sie jedoch und drückte dem Ganzen seine Eigenthümlichkeit auf. Diese eignete der der Zeit dieser Quelle nahe Chronist sich selbst an und darum treffen wir ihren Stil auch hier wieder in Abschnitten, die den Büchern Samuel's oder der Könige entnommen sind. Die von dieser Quelle citirten und noch unmittelbar benützten Schriften citirt der Chronist ihr nach und führt sie als in dieselbe eingetragen an. Dass die frühern Propheten mehr durch geschichtliche Darstellungen als durch Sammlung von Weissagungen zu wirken suchten, kann nicht auffallen; die Prophetie der spätern Zeit war noch nicht ausgebildet und wir finden auch im 2. Buche der Chronik Anreden der Propheten an die Könige und die Erklärung ihrer Geschichte aus Weissagungen nur bis auf die Zeiten erzählt, von denen an sich die eigentliche prophetische Schriftstellerei entwickelte, gerade wie wir dies auch in den Büchern der Könige treffen. Ist die zweite Quelle der Chronik auf die angegebene Art entstanden, so erklärt sich auch der Umstand, dass ihre Nachrichten nicht so enge unter sich zusammenhängen und wenige chronologische Daten enthalten.

§. 41.

Die geschichtlichen Nachrichten unserer Bücher wurden zu der Zeit, als man die Abfassung des grössten Theiles des Pentateuches und namentlich die der Gesetze der mittlern Bücher in das Exil versetzte, öfter hart angegriffen, verdächtigt und für unwahr und verfälscht gehalten, darum, weil die Chronik jene Gesetze voraussetzt und auf sie die Cultusverordnungen David's basirt sind. Seit dem aber die frühere Existenz des Pentateuches durch die neuen Untersuchungen ausser Zweifel gestellt ist, kann diese Ansicht, die besonders de Wette in seinen Beiträgen zur Einl. ins A. T. Jena 1806 und Gramberg, „die Chronik nach ihrem geschichtlichen Character und ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft, Halle 1823," aufgestellt haben, als beseitigt angesehen werden; und durch die Arbeiten von Keil, Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik, Berlin 1833, Movers, kritische Untersuchungen über die biblische Chronik, Bonn 1834, Hävernick, Einl. ins A. T. 2. Th. 1. Abth. pag. 174 ff., Herbst, Einl. ins A. T., Karlsruhe und Freiburg 1841, 2. Th. pag. 162 ff.,

Ewald, Geschichte des Volkes Israel 1. Bd. pag. 225 ff. 2. Edit., Bertheau, Commentar zu den Büchern der Chronik, Leipzig 1854, ist die historische Glaubwürdigkeit unserer Bücher im Allgemeinen genügend nachgewiesen und insbesondere gezeigt worden, dass die in der Chronik dem David zugeschriebenen Cultverordnungen wirklich grösstentheils seiner Zeit angehörten. Dies macht Movers l. c. pag. 278 ff. dadurch klar, dass er nachweist, wie nicht nur jederzeit ein mosaisch-levitischer Cult in Jerusalem stattgefunden, sondern oft auch, wie der Prophet Joel zeige, ein prächtiger; Ewald dagegen beruft sich l. c. pag. 243. auf die genauen Angaben der Zeit, in der David diese Anstalten traf, was nur durch die Annahme glaubwürdiger, vielleicht ursprünglich fast gleichzeitiger Quellen erklärt werden könne, 1. Chron. XVI, 7. XXIII, 27. XXVI, 31. und auf die Volkszählung der transjordanischen Stämme 1. Chron. V, 17. oder die Angabe der Männer, welche 1. Chron. XXIV, 26. der Musterung des Hauses Ahron vorstanden, oder 2. Chron. XXVI, 11. das Heer des Usia aufzeichneten. Diese Bemerkung wird noch durch den Umstand erklärt, dass sich das alterthümliche Wort נָשִׂיא besonders in solchen Stammlisten wiederfindet und somit als Ueberbleibsel derselben erscheint 1. Chron. II, 10. IV, 38. V, 6. VII, 40. Ebenso עֲבֹדָה, besonders vom Tempeldienste wie in den ältesten Abschnitten des Pentateuches gebraucht, 1. Chron. IX, 19. 13. 28. XXV, 1. XXVIII, 13. und sonst öfter, aber gewöhnlich in diesem Sinne und ebenso אֲחֻזָּה 1. Chron. VII, 28. IX, 2. 2. Chron. XI, 14. XXXI, 9., wie in der Grundschrift des Pentateuches und des Buches Josua. Zeugt dies alles für Benützung uralter Quellen, so zeigen auch die übrigen Genealogien, die im Ganzen mit denen des Pentateuches harmoniren, dass der Verfasser der Chronik oder seine zweite Quelle nach Quellen arbeitete und ihre Aussagen treu wiedergab, womit jedoch keineswegs behauptet werden soll, dass diese Genealogien genau und vollständig sind, im Gegentheil sind dieselben oft sehr mangelhaft, einzelne Zwischenglieder fehlen und oft enthalten sie auch Widersprüche; aber zeigt sich nicht alles dieses auch in den arabischen Genealogien, die wir darum doch nicht für wissentlich gefälscht halten? Dass noch obendrein viele Genealogien durch die Abschreiber verdorben und viele

Namen falsch geschrieben sind, zeigt Movers l. c. pag. 65. Die Genealogie Juda's 1. Chron. II. spricht schon desswegen gegen den Verdacht wissentlicher Verfälschung, weil nicht nur oft ganze Familien, ohne Angabe der einzelnen Glieder, oder ganze Ortschaften als Nachkommen eines Mannes aufgeführt werden, sondern auch, weil Juda dort nur in die drei Linien zerfällt, die wir auch sonst in der Geschichte wiederfinden, nämlich in die des Ram, von der Ruth IV, 19—21. die Rede, die des Kaleb, auch 1. Sam. XXV, 3. erwähnt, mit ihrem ostjordanischen Nebenzweige, den auch Jos. XIX, 34. (woselbst Keil's Commentar zu vergleichen) kennt und in die des Jerahmeel von dem auch 1. Sam. XXVII, 10. die Rede. Auch dass in dieser Genealogie das Geschlecht des Ram, von welchem David abstammte, als das kleinste der Söhne Hezrons erscheint, spricht für die Wahrheitsliebe des Verfassers; wie nahe lag die Verherrlichung des Geschlechtes David's! Auch sonst zeigt sich in den Verzeichnissen noch die ältere Sprachweise, man vergl. z. B. 1. Chron. XII, 18. mit Richt. VI, 34., und wie Richt. XIX, 16. den Schleuderer Benjamin's erwähnt, so auch 1. Chron. XII, 2. cf. auch 2. Chron. XIV, 8.

Bei allem diesem behaupte ich nicht die durchgängige historische Wahrheit alles dessen, was in der Chronik erzählt ist; denn sie trägt nicht nur die spätere Dogmatik, 1. Chron. XXI, 1., oder Tradition, Vers 26. 2. Chron. VII, 1., in die ältern Nachrichten über, sondern verlegt auch hin und wieder die Sitten ihrer Zeit in das höhere Alterthum, wofür 1. Chron. XVI, 8 ff. einen sichern Beweis liefert; denn das dort erwähnte Loblied ist aus spätern Tempelpsalmen zusammengesetzt und kann nicht in David's Zeit gesungen worden sein, womit jedoch die Notiz Vers 7. nicht bezweifelt werden soll. Namentlich findet in der Chronik in Angabe der Zahlen oft Uebertreibung statt, z. B. 1. Chron. XIX, 8. vergl. mit 2. Sam. X, 18., wo die Chronik aus 700, 7000 macht, 1. Chron. XXI, 5. vergl. mit 2. Sam. XXIV, 9., wo die Chronik 1,800,000 statt 800,000 giebt. Doch muss auch bemerkt werden, dass an andern Stellen die Chronik die kleinern, wohl richtigern Zahlen giebt, so 2. Chron. IX, 25., nach welcher Stelle Salomo 4000, nach 1. Kön. V, 6. hingegen 40,000 Pferde hielt, und ebenso 1. Chron. XXI, 12. im Gegensatz gegen

10*

2. Sam. XXIV, 13., 1. Chron. XI, 11. gegen 2. Sam. XXIII, 8. Diese Abweichungen lassen sich am besten daraus erklären, dass die alten Hebräer Zahlzeichen kannten, seien es Ziffern oder Buchstaben, wozu die jüdischen Münzen den Beweis liefern. Mehrere derselben haben z. B. שׁב d. i. שׁנת ב, und so lässt sich 2. Sam. XXIV, 13. die Zahl 7 durch Verwechslung des נ mit ז erklären, weil diese Buchstaben im alten Alphabete einander sehr ähnlich waren, und 2. Chron. XXII, 2. steht 42, מב, statt 22, 2. Kön. VIII, 26. כב, weil im alten Alphabet כ und מ fast gleich waren, und noch mehr Beispiele der Art giebt Movers pag. 59 ff. Neben dem Gebrauche der Buchstaben als Zahlzeichen scheinen die alten Hebräer, wie die Aramäer, noch ein Ziffersystem gehabt zu haben, dessen Zeichen wir aus Hoffmann, grammatica syriaca, Tafel II. und pag. 83. und der Inschrift des Sarkophags von Eschmunazar Zeile 1 nach der Erklärung von Ewald 1856 kennen lernen, und durch Setzung eines Striches zuviel, lässt sich erklären, wie in der Chronik aus 700 7000, und in den Büchern der Könige aus 4000 40,000 werden konnten, ohne dass man weder die eine noch die andere Schrift einer wissentlichen Verfälschung, sondern nur die Abschreiber der Nachlässigkeit beschuldigen kann. Möglich, dass auf diese Art auch die Masse der von David zum Bau des Tempels gesammelten Schätze vergrössert wurde, 1. Chron. XXII. Doch wenn auch David schon viel Cedernholz und Bausteine gesammelt hatte, so wurde doch von Salomo gewiss noch mehr gebraucht, weil der Moriah erst durch Mauerbauten eine grössere Fläche erhielt und starker Ausfüllung bedurfte. Die Nachrichten der Chronik hingegen, die nach der Annahme der Gegner als am meisten den Aussagen der Bücher der Könige widersprechend angesehen werden, lassen sich wohl mit denselben in Harmonie bringen, wie an einigen Beispielen gezeigt werden soll. Eine Hauptstelle, deren Wahrheit man bezweifelt hat, ist der Sieg Josaphat's über Ammon und Moab 2. Chron. XX., weil Gesenius Jesajas 1. Th. pag. 502. denselben mit dem 2. Kön. III. erzählten Kriege gegen Moab identificirt, wodurch allerdings jede Ausgleichung unmöglich wird. Allein zu dieser Identificirung berechtigt nichts, und auf der andern Seite zeugt der Prophet Joel für die Wahrheit der Angabe der

Chronik; denn nur durch den in ihr erzählten Vorfall, besonders durch Vers 26. erhält Joel IV, 2., welche Stelle sonst undeutlich wäre, Licht, was auch Hitzig, Comment. zu den kleinen Propheten pag. 65. 2. Edit. anerkennt; aber nicht nur Joel IV, 2., sondern auch noch andere Stellen, besonders Vers 9 ff. setzen die Erzählung der Chronik voraus, und Vers 14. weist הֲמוֹנִים הֲמוֹנִים auf הֲמוֹן רָב 2. Chron. XX, 2. 15., und wie in der Chronik Vers 15. der Streit ein Streit Gottes war, so führt auch bei Joel Gott sein Volk an. Man vergl. auch Joel IV, 12. mit 2. Chron. XX, 12. und Joel IV, 4. mit 2. Chron. XX, 11. Ebenso wird durch Joel, was die Chronik von Joram und der frühern Zeit des Joas erzählt, bestätigt, was ich übrigens als allgemein anerkannt nur im Vorbeigehen anführe, cf. Movers l. c. pag. 111 ff., Hävernick, Einl. II, 1. pag. 216. Weiter soll der 2. Kön. XVI. erzählte Feldzug der beiden Könige von Syrien und Israel gegen Jerusalem mit 2. Chron. XXVII. XXVIII. unvereinbar sein, wie Gesenius, Comment. pag. 268 ff. behauptet, der indessen doch selbst die Möglichkeit einer Vereinbarung anerkennt, welche auch die Weissagungen eines Jesajas I—VII. verlangen. Offenbar reden Chronik und Könige von zwei verschiedenen Feldzügen, von welchen der in der Chronik erzählte dem der Bücher der Könige vorangeht, und namentlich Jes. I. setzt 2. Chron. XXVIII. voraus, und die vom Propheten geschilderte Verheerung des Landes ist eine natürliche Folge des in der Chronik Erzählten, wodurch sich auch der Schrecken des Ahas Jes. VII, 2. hinlänglich erklärt, vergl. auch Movers l. c. pag. 142., Hävernick, Einl. II, 1. pag. 217 ff. Uebrigens lässt sich auch bei der Annahme, dass Könige und Chronik nur verschiedene Vorfälle eines und desselben Feldzuges berichten, wie Caspari in seiner Monographie „über den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Jotham und Ahas“ Christiania 1849 zu beweisen sucht, die Wahrhaftigkeit der Chronik darthun. Am schwierigsten scheint es in der Erzählung des Sturzes der Athalja und der Erhebung des Joas auf den Thron, die Nachrichten der Bücher der Könige und der Chronik in Harmonie zu bringen. Diese Vorfälle klar und anschaulich zu allseitiger Befriedigung zu erzählen, wird schwerlich gelingen. Darauf kömmt es nun aber hier nicht an, sondern darauf, ob, wie der Vorwurf der

Gegner lautet, die Chronik geflissentlich erdichte und verfälsche, indem sie zur Erhebung der Priesterkaste nur durch sie das thun lasse, was die Bücher der Könige ausschliesslich der Leibwache zuschreiben? Diese Frage muss ich entschieden verneinen; denn 2. Chron. XXIII, 1—3. weist bestimmt der Leibwache Antheil an diesem Unternehmen zu. Die fünf dort genannten Hauptleute sind die fünf Befehlshaber der (wie man nach 1. Kön. X, 16. 17. schliessen darf) 500 Mann starken Leibwache, und dieselben erwähnt auch 2. Chron. XXIII, 14., und ebenso bestimmt redet 2. Kön. XI, 14. von den Priestern; denn die dort erwähnten חֲצֹצְרוֹת weisen auf sie hin, weil sie nur bei religiösen Feierlichkeiten vorkommen, und nur die Priester bedienen sich ihrer, und schon die alte, auch von den LXX. vorausgesetzte Lesart שָׁרִים Sänger, für שָׂרִים Oberste, zeugt dafür, dass von jeher geglaubt wurde, auch Priester seien bei Jojada's Unternehmen betheiligt gewesen. Die Schwierigkeit liegt nur in den Befehlen Jojada's, wie sie uns in den Büchern der Könige 2. Kön. XI, 5—8. erzählt werden, die ich mir mit Hülfe der Chronik auf folgende Art klar mache. Der Hohepriester berief die Verschworenen auf einen Sabbat nach Jerusalem, denn an diesem Tage wurde 1. Chron. IX, 25. die Wache am Tempel abgelöst; und dürfen wir aus diesem Umstande nicht schliessen, dass auch die Ablösung der Posten der Leibwache an demselben Tage stattgefunden und es so möglich war, die doppelte Mannschaft bei der Hand zu haben, wie auch Gustav III. von Schweden sein Unternehmen gerade bei Ablösung der Schlosswache, weil da die aufziehende und abziehende Mannschaft zu seinen Diensten stand, ausführte? Die gesammte am Sabbat aufziehende Mannschaft bezog nach den Büchern der Könige und der Chronik drei Posten, daher auch die Mannschaft eines jeden Posten שְׁלִישִׁית, ein Drittheil, hiess. Ein Drittheil nun, der aus Priestern und Leviten bestand, 2. Chron. XXIII, 4. sollte den Tempel bewachen, oder mit andern Worten, die gewöhnliche Tempelwache beziehen, ein zweites Drittheil sollte den königlichen Pallast bewachen, und der dritte am Thore Jesod Wache halten. Dass diese beiden letzten Drittel auch Leviten sein sollen, wie Bertheau in seinem Commentar will, kann ich nicht einsehen, es ist ja der erste Drittel

durch die Worte לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם von den beiden andern deutlich unterschieden, und wir werden wenigstens beim zweiten Drittheile, der die Wache am Pallaste beziehen soll, nur an eine Abtheilung der Leibwache zu denken haben; und da der dritte Drittheil ganz einfach mit dem zweiten verbunden wird, scheint mir am natürlichsten auch unter diesem Mannschaft der Leibwache zu verstehen, und das Thor Jesod ist dann ein Thor des Pallastes; somit hätte die Leibwache zwei Posten am Pallaste gehabt; denn unter dem Thore Jesod ein Thor am Tempel zu finden, ist man nicht genöthigt. Die letzten Worte von 2. Chron. XXIII, 5. וְכָל־הָעָם u. s. w. erkläre ich: und alles Volk komme oder sei dann in den Vorhöfen des Tempels, und verstehe unter כָּל־הָעָם die beiden Drittheile der Leibwache, die am Sabbat abglöst wurde, wie aus Vers 10 erhellt, auf keinen Fall aber gewöhnliches Volk, das Vers 13 עַם הָאָרֶץ heisst. Erklärt man die letzten Worte von Vers 5, wie ich gethan, so ist alles klar. Jojada lässt wie gewöhnlich am Sabbat die Wachen ablösen, nur befiehlt er, die abgelöste Mannschaft der Leibwache solle nicht nach Hause gehen, sondern in den Vorhof des Tempels kommen zum Schutze des jungen Königs, um den sich auch im innern Vorhofe die Tempelwache, die abziehende und die ankommende, aufstellen werde. Zu meiner Auffassung glaube ich mich dadurch berechtigt, dass Vers 8 aussagt: die Leviten und ganz Juda habe nach den Befehlen Jojada's gehandelt, und wir dann Vers 8. 9. 10. sowohl die levitische Tempelwache, als auch die Leibwache, auf welche die שָׂרֵי הַמֵּאוֹת hinweisen, im ersten Vorhofe des Tempels finden, und וַיִּקְחוּ zu Ende des 8. Verses bezieht sich auf die Priester und Leviten und bemerkt, dass auch der von der Wache abtretende Theil derselben, von dem früher noch nicht die Rede gewesen, zu Jojada's Befehl geblieben sei.

Da von nun an beide Relationen im Ganzen harmoniren, so wollen wir untersuchen, ob die Befehle des Jojada, 2. Kön. XI, 5—8. die eben aufgestellte Lösung gestatten oder nicht. Sie lauten Vers 5: Der dritte Theil von euch, der am Sabbat antretenden und die Wache am Königshause beziehenden, 6: so sei der dritte Theil am Thore Sur und der dritte Theil am Thore hinter den Trabanten und so

bewachet das Haus (dieser Sinn bleibt, mag man das ἅπαξ λεγόμενον מַסָּח erklären, wie man will); 7: und die zwei Theile von euch, alle die am Sabbat abtretenden, die sollen das Haus Gottes bewachen um den König; 8: und umgebet den König ringsum, jeder seine Waffen in der Hand, und wer in die Reihen eindringt, soll getödtet werden, und so seid bei dem Könige, wenn er ausgehet und wenn er eingehet. Man nimmt nun gewöhnlich an, der Hohepriester beauftrage die Leibwache, von deren Anführern Vers 4 die Rede ist, drei Posten zu beziehen, einen am königlichen Pallast, und zwei an den genannten Thoren, die von dem Einen für Tempel-, bei dem Andern für Pallastthore gehalten werden. Allein gegen die Annahme von drei Posten streitet Vers 7; denn die שְׁתֵּי הַיָּדוֹת weisen doch offenbar nur auf zwei von der Leibwache bezogene Posten, welche „alle am Sabbat abziehenden" umfassen, und diese sollen nun am Tempel Wache halten. Aus diesem Gegensatze scheint mir zu erhellen, dass die Vers 6 genannten Thore am Pallaste zu suchen sind, wie auch Thenius annimmt, denn sonst stünden die Worte וְשָׁמְרוּ מִשְׁמֶרֶת־בֵּית־יְהוָה ganz bedeutungslos, und es wäre natürlicher gewesen הִקַּפְתֶּם gleich auf יוֹצְאֵי הַשַּׁבָּת folgen zu lassen.

Nach dem Bemerkten nehme ich keinen Anstand, das Thor Sur mit dem Thore Jesod zu identificiren und das Thor hinter den Läufern mit Thenius als das Hauptportal des Pallastes anzusehen, und darum kann auch die Chronik dafür nur kurz בֵּית הַמֶּלֶךְ setzen. So weit ist mir alles klar, nur 2. Kön. XI, 5. macht noch Schwierigkeit und hier kann ich nicht umhin, entweder den Text für verdorben zu halten, oder dem Verfasser nachlässige oder sorglose Benützung seiner Quelle Schuld zu geben. Es scheinen nämlich Vers 5. 6. drei Drittheile der Leibwache, von deren Hauptleuten Vers 4. die Rede, vorausgesetzt, während Vers 7. nur von zweien spricht, also hier offenbarer Widerspruch stattfindet. Aber auch Vers 9. ist in dieser Relation dunkel und unverständlich; wer sollen die antretenden und abziehenden sein, mit denen die Anführer der Leibwache zu Jojada kommen, da ja nach Vers 7. nur die beiden vom Pallaste abziehenden Posten Wache am Tempel zu beziehen hatten? Aus diesen Dunkelheiten können wir uns nur durch die Annahme retten, dass

auch die Quelle der Bücher der Könige von den Priestern und Leviten gesprochen: denn nur bei diesen kann von antretenden und abziehenden im Tempel befindlichen die Rede sein, und so zeigt sich, dass der Verfasser der Bücher der Könige bald sorglos die Nachrichten seiner Quelle abschrieb, Vers 9., bald, wie Vers 5., sie bis zur Undeutlichkeit abkürzte, während umgekehrt die Chronik einen in sich besser zusammenhängenden Bericht giebt. Will man 2. Kön. XI, 5. den Text für verdorben halten und denselben, wie Thenius, mit Hülfe der LXX. wiederherstellen, so möchte ich lesen: מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת בְּפֶתַח, und darunter die Wache an der Thüre des Königs verstehen, d. h. die Wache an der Zelle, in welcher Jojada den König verborgen hielt, und dann wäre dieser Vers von der Tempelwache zu deuten. Nachdem ich nun gezeigt, dass bis dahin die Bücher der Könige, wenn sie gleich undeutlich erzählen, doch mit den Aussagen der Chronik in Harmonie gebracht werden können, betrachte ich die beiden Relationen weiter. Beide erzählen, Jojada habe den Anführern der Leibwache die alten, heiligen Waffen David's gegeben, damit gleichsam die Wiedereinsetzung seines Hauses zu weihen, und dann die Leibwache so aufgestellt, dass sie den Eingang zum Tempel vollständig absperrte und somit das Leben des jungen Königs ganz sicher war, und nun wurde der König unter allgemeinem Jubel gekrönt. Der Umstand, dass Jojada den Anführern der Leibwache die Waffen David's übergeben, ist auffallend und scheint mir am natürlichsten so zu erklären, dass die vom Pallaste abziehende Leibwache, um alles Aufsehen zu vermeiden, unbewaffnet in den Tempel gekommen und erst dort bewaffnet wurde. Diesen Jubel hörte Athalja und eilte in den Tempel, woselbst sie den König an seinem Stande fand, umgeben von den Befehlshabern, den Trompetern und den Sängern und allem Volke des Landes, jedoch auf Befehl des Jojada, von den Befehlshabern über Hundert, die nach beiden Relationen „über das Heer gesetzte" heissen, also der Leibwache angehören, hinausgeführt und ausserhalb des Tempels getödtet wurde. Wörtlich heisst es in der Erzählung der Bücher der Könige, Athalja habe gehört „die Stimme der Trabanten, des Volkes," und in der Chronik „die Stimme des Volkes, der Trabanten und derer, die den König priesen" und in

beiden Schriften „sie habe den König gesehen, umgeben von den Befehlshabern und den Trompetern u. s. w.“ Da muss nun zweierlei hervorgehoben werden: 1) dass die Bücher der Könige von den Trompetern reden; diese kommen nur bei den Priestern vor, und wenn ich schon zu 2. Kön. XI, 10. bemerkt habe, dieser Vers setze ihre Mitwirkung voraus, so finde ich hier dafür einen neuen Beweis und so glaube ich, die Ueberzeugung aussprechen zu dürfen, dass, wenn der Verfasser der Bücher der Könige auch nur die Befehle des Jojada an die Leibwache wiedergeben sollte, er doch in der Erzählung zwei Mal Vers 9. und 14. der Mitwirkung der Priester und Leviten gedenkt, und dass letztere Stelle schon in alter Zeit so gedeutet worden, zeigt die Uebersetzung der LXX., die הַשָּׁרִים durch *οἱ ᾠδοί*, Sänger, wiedergeben, also an priesterliche Sänger dachte; 2) dass die Chronik, die nach unserer Erklärung auch sonst der Leibwache und ihrer Mitwirkung gedenkt, sie hier Vers 12. sogar namentlich anführt; denn die von Bertheau aufgestellte Behauptung, man müsse הָרָצִים durch „die herbeilaufenden“ erklären, stützt sich nur darauf, dass die Chronik sonst nirgends der Leibwache gedenken soll, und fällt mit dem Nachweis, dass dies doch geschehen sei, und somit glaube ich, dass meine Ansicht, die Bücher der Könige und der Chronik lassen bei der Thronbesteigung des Joas Leibwache und Priester thätig sein, sich vollkommen richtig erweise. Noch findet eine kleine Verschiedenheit in der Erzählung statt, wie man den jungen König in seinen Pallast führte, sofern die Bücher der Könige das Thor der Trabanten, also, wie gezeigt wurde, ein Thor des Pallastes, als das angeben, durch welches er in den Pallast geführt wurde, während die Chronik Vers 20. ein Tempelthor nennt. Die Chronik nennt das Thor, durch welches Joas den Tempel verliess, die Bücher der Könige das, durch welches er den Pallast betrat.

Dass die Gefangenschaft des Manasse, wie Graf, Stud. u. Krit. 1859 2. darthun will, ganz erdichtet sei, kann ich nicht zugeben; etwas muss an der Sache sein, nur dass es die Chronik zu ihrem Erweise der Gerechtigkeit Gottes vielleicht zu sehr hervorhebt. Anderes dem Chronisten als Verfälschung Vorgeworfenes kann bei dem jetzigen Stande der Wissenschaft übergangen werden.

§. 42.

Durch die vorangegangenen Bemerkungen über die Chronik sind die Ansichten derer widerlegt, die, wie de Wette und Gramberg dafür halten, der Chronist habe bloss unsere Bücher Samuel's und der Könige als Quelle benützt, und was er sonst erzähle, sei verfälscht oder erdichtet und mit seinen Citaten treibe er literarischen Prunk. Denn, ist die Glaubwürdigkeit des in der Chronik Erzählten bewiesen, so werden wir auch ihren Aussagen in Bezug auf die von ihr benützten Quellen Glauben beimessen. Aber durch das von mir über die Sprache und Manier der Chronik vorgetragene, durch die Nachweisung, dass wir in der Chronik bloss zweierlei Sprachweise treffen und dass in so vielen Abschnitten wörtliche Harmonie mit den Büchern Samuel's und der Könige stattfindet, ist auch die Ansicht der Gelehrten als unhaltbar dargestellt, die behaupten, der Chronist habe unsere Bücher Samuel's und der Könige gar nicht benützt, sondern die Verfasser aller dieser Schriften hätten unabhängig von einander aus den aus verschiedenen Quellen zusammengetragenen Reichsgeschichten geschöpft, nur dass die Chronik über diese hinaus und an die Quellen derselben gegangen sei, so Eichhorn, Einl. ins A. T. 3. Bd. pag. 553. 4. Edit., und ähnlich Berthold, Einl. pag. 953., Samuel, Könige und Chronik hätten nur verschiedene Auszüge aus den alten Reichsannalen benützt, womit Keil, Einl. pag. 430 ff. harmonirt, der früher in seiner Apologie der Chronik ungefähr wie Thenius, Einl. zum Comment. zu den Büchern der Könige pag. IV. behauptet, der Chronist habe die in ein Exemplar vereinigten Quellen unserer Bücher Samuel's und der Könige vor sich gehabt, während sie der Verfasser der Könige noch getrennt benützte; auch die von Hävernick, Einl. II, 1. pag. 192 ff. aufgestellte Ansicht, der Chronist habe das 1. Chron. IX, 1. citirte סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל zu Grunde gelegt; ein nach den Reichsannalen gearbeitetes Geschichtswerk, das auch Midrasch geheissen und Auszüge aus prophetischen Schriften enthielt, erklärt die Uebereinstimmung zwischen Samuel, Könige und Chronik nicht, und ebensowenig die Ansicht Bertheau's, nach der die Chronik ein Auszug aus einer unsern Büchern der Könige ähnlichen, aber ausführlicheren Schrift ist, Einl. pag. XXXIX.; denn solche

Uebereinstimmung verlangt gebieterisch die Annahme, unsere Bücher Samuel's und der Könige seien vom Chronisten benützt worden. Daher erklärt sich auch Herbst, Einl. II. Bd. pag. 190. zu dieser Annahme geneigt und Movers pag. 163. und Ewald, Geschichte von Israel 1. Bd. 2. Edit. pag. 246 und 251. sprechen dieselbe entschieden aus. Gegen die Behauptung von Keil, Apologie pag. 257. Einl. pag. 436. und Herbst's l. c. pag. 196., der Verfasser der Chronik habe neben seinem den Annalen entnommenen Hauptwerke, oder nach Herbst, neben Samuel und den Königen und noch einem diesen Schriften ähnlichen Werke, das Buch der Könige von Juda und Israel oder nur abgekürzt Israel geheissen, noch die 1. Chron. XXIX, 29; 2. Chron. IX, 29; XII, 15; XIII, 22; XX, 30; XXVI, 22; XXXII, 32. citirten Monographien benützt, spricht entschieden der Umstand, dass, wo nicht die Bücher Samuel's oder der Könige abgeschrieben sind, immer nur eine und dieselbe Sprachweise sich findet. Der Verfasser aber, der Samuel und Könige nur abzuschreiben, aber nicht selbständig zu verarbeiten wusste, vermochte diess gewiss ebensowenig bei den übrigen Theilen seines Werkes, konnte die Aussagen von verschiedenen Quellen nicht zu einem Ganzen verbinden, und so benützte er neben Samuel und Könige nur ein Werk, aus welchem er, wie oben gezeigt wurde, jene Citationen abschrieb, was letzteres schon Berthold pag. 953. vermuthete, und was auch Movers pag. 173., Ewald pag. 246 und 51. und Bertheau, Einl. zum Comment. zur Chronik pag. XXXVII. behaupten. So weit zeigt übrigens die Chronik eine gewisse Kunst der Darstellung, dass sie gewisse Zahlen, z. B. 70. beabsichtigt, dadurch ihren Genealogien Halt zu geben, wie Bertheau l. c. pag. 9. 11. 19 u. a. St. nachweist; auch zerlegt sie das Gebet Salomo's bei der Tempelweihe 2. Chron. VI. symmetrisch in 7 Bitten. Im Ganzen aber stellt von David an die Chronik ihre eignen Nachrichten in den Rahmen der frühern Bücher hinein.

§. 43.

Ueber das Alter unserer Schrift kann bloss die Genealogie 1. Chron. III, 18 ff. Aufschluss geben. Es frägt sich, wie weit dieselbe herabgeht, ob die Genealogie Serubabels mit Platja und Jesaja endet

und die Vers 21 ff. angegebenen Namen eine mit Serubabels Nachkommen parallel laufende Genealogie bilden, oder ob sie die Serubabels fortsetzen? Ersterer Ansicht ist Keil, Apol. pag. 43. Einl. pag. 438. 2. Edit., der Vers 21 ff. für ein altes Glossem oder für corrumpirt hält, was schon vor ihm Carpzov, Vitringa und Eichhorn behaupteten, Herbst pag. 165., Hävernick pag. 266. 67. und Movers pag. 30., so dass nur noch Serubabels Enkel und von der Parallel-Genealogie des Sechanja die vierte Geschlechtsstufe angegeben werden, so dass der Chronist Zeitgenosse des Esra oder wenigstens des Nehemia gewesen wäre, und die Chronik etwa 400 vor Chr. geschrieben sein könnte. Andere, wie Berthold, Einl. pag. 985., Zunz, gottesdienstliche Gebräuche der Hebräer pag. 31. Anm. e., Ewald Geschichte von Israel pag. 229. 2. Edit., Bertheau, Comment. pag. 35., Dillmann, Chronik in Herzogs Encykl., Bleek, Einl. pag. 395. glauben, dass die Genealogie des Serubabel noch um sechs Generationen herabgeführt sei, so dass wir die Abfassung unserer Schrift in die letzten Zeiten der persischen Herrschaft oder in die erste griechische Zeit zu versetzen haben. Ich schliesse mich an diese Ansicht an, weil gerade so Uebergehung von Generationen auch 1. Chron. IV, 1. stattfindet. Warum sollte III, 21. nicht die Nachkommen des Hananja angeben? Stehen doch hier alle Namen auf einer Linie und an den zuletzt genannten Sechanja knüpft sich die weitere Geschlechtsfolge so an, dass nirgends der Faden der Aufzählung abreisst. Ganz ähnlich ist die Weise namentlich II, 42 ff., und so findet diese Erklärung, die den Sechanja als einen Sohn des Hananja ansieht, in unsern Genealogien genügende Analogie und wir haben durchaus keinen Grund, die Söhne Rephaja's, Sechanja's u. s. w. als Nebenlinie anzusehen. Schon Carpzov und Eichhorn erkennen, dass diese Genealogie in junge Zeiten führe und sehen sie desshalb als spätern Zusatz an.

Der Talmud, in welchem die Chronik noch ein Buch ist, das דִּבְרֵי הַיָּמִים heisst, schreibt unsere Schrift dem Esra zu. So auch Carpzov, Eichhorn, Einl. III. pag. 597., Hävernick, II, 1. pag. 271., coll. pag. 301., Herbst, II. pag. 244., Keil, Einl. pag. 439. 2. Edit.; im apologetischen Versuche hingegen, pag. 147. lässt er die Frage

wer der Verfasser der Chronik sei, unentschieden; da aber die Chronik von dem von Esra herrührenden Buche Esra vorausgesetzt wird, pag. 144., so muss sie vor Esra's Ankunft in Jerusalem geschrieben sein und so fällt ihre Abfassung zwischen 536 und 458, nach Movers aus dem oben angegebenen Grunde circa 400. Nach Ewald pag. 235. war der Verfasser ein levitischer Musiker, weil er so gern den religiösen Feierlichkeiten und der dabei stattfindenden Musik gedenkt. Berthold und de Wette in seinen Beiträgen I. pag. 44. versetzen die Chronik in die Zeit Alexander's des Grossen, Spinoza in seinem tract. theol. polit. pag. 127. lange nach Esra, vielleicht erst in die Zeit Juda's des Makkabäer's und ihm folgt Gramberg. Die LXX. theilten unsere Schrift in zwei Bücher und nannten sie παραλειπόμενα, Hieronymus Chronik, welcher Name dadurch, dass er in die Vulgata überging, üblich wurde, und das Werk wurde dann auch wie Samuel und Könige in zwei Bücher getheilt.

§. 44.

Esra.

Inhalt. Es beginnt dieses Buch mit den Schlussversen der Chronik, 2. Chron. XXXVI, 22. 23., welche Esra I, 1—3. wieder aufnimmt und daran dann die weitere Erzählung knüpft, Cyrus habe nicht nur die Erlaubniss zur Rückkehr nach Palästina und zum Wiederaufbau des Tempels gegeben, sondern auch Serubabel, dem Anführer der Juden, die von Nebukadnezar weggeführten Tempelgeräthe zurückerstattet und überhaupt für die Zurückkehrenden Sorge getragen, I. Dann giebt II. ein Verzeichniss der Heimkehrenden, die, ihre Sclaven nicht eingerechnet, über 42000 betrugen, welche, so wie sie in die alte Heimath zurückgekehrt waren, sich mit den Vorbereitungen zum Bau eines neuen Tempels beschäftigten, und III. berichtet, dass sie im siebenten Monat das Laubhüttenfest nach den Vorschriften des Gesetzes gefeiert und dann im zweiten Jahre ihrer Rückkehr unter feierlichen Lobliedern wirklich den Grund zu einem neuen Tempel gelegt hätten. An diesem Baue suchten nun, IV. die Samariter, die Feinde der Juden, Theil nehmen zu dürfen, weil sie sich an die neue Gemeinde anzuschliessen wünschten, was ihnen aber

Serubabel und der Hohepriester Josua verweigerten, worauf sie schon während der Regierung des Cyrus dem Bau in den Weg traten und unter der Regierung des Arthasastha sogar eine Klagschrift gegen die Juden nach Persien sandten, in der sie Jerusalem als eine immer zur Empörung geneigte Stadt darstellten und behaupteten, ihr Wiederaufbau bringe dem Könige Gefahr, so dass Arthasastha den Bau der Stadt verbot, was veranlasste, dass auch der Bau des Tempels bis ins zweite Jahr des Darius ruhte. Da ermunterten die beiden Propheten Haggai und Zacharia zur Fortsetzung des Tempelbaues, V. und als derselbe von persischen Beamten verboten wurde, berief man sich auf die von Cyrus erhaltene Erlaubniss, die wirklich im Archive zu Ahmeta (Ekbatana) aufgefunden wurde, worauf Darius diese Erlaubniss erneuerte, VI. und sogar seinen Beamten Befehl gab, für die den Juden zu ihren Opfern nöthigen Thiere zu sorgen. So wurde im sechsten Jahre der Regierung des Darius der Tempel vollendet, feierlich eingeweiht und die Priester und Leviten nach ihren Ordnungen zu dessen Dienste bestellt, und dann zu seiner Zeit das Passah gefeiert. Nun wird berichtet, wie später einmal, im siebenten Jahre der Regierung des Arthasastha, des Königs von Persien, Esra סוֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרָה von priesterlichem Geschlechte (sein Stammbaum wird bis auf Ahron zurückgeführt) mit einer kleinen Karavane solcher, die in ihr Vaterland zurückkehren wollten, vom Könige Arthasastha begünstigt und mit Geschenken versehen nach Jerusalem gekommen sei, VII. VIII., wobei zu bemerken, dass von VII, 27—IX. Esra in der ersten Person spricht. In diesem letzten Capitel wird erzählt, die Vorsteher der Israeliten seien zu Esra gekommen und hätten ihm geklagt, dass so viele Israeliten sich mit heidnischen Weibern verheirathet und sich so gegen den Herrn verfehlt hätten, wofür Esra Gott demüthig um Verzeihung bat, und während dieses Gebets versammelten sich viele Israeliten und versprachen für die Ausscheidung der fremden Weiber aus der Gemeinde zu sorgen, was auch geschah. X. in diesem Capitel wird von Esra wieder in der dritten Person gesprochen.

§. 45.

Es erhellt aus diesem Inhalte, dass die Chronik und das Buch Esra enge mit einander verbunden sind und Esra eine Fortsetzung

der Chronik ist; denn dafür, dass der Anfang des Buches Esra der Chronik entnommen ist, zeugt der gute Zusammenhang in der Chronik, in welchem 2. Chron. XXXVI, 22. לִכְלוֹת einen guten Gegensatz gegen לְמַלְּאוֹת Vers 21. bildet, wogegen Esra I, 1. nur לִכְלוֹת hat und mit וּבִשְׁנַת anfängt, und der dem nomen vorangehende Infinitiv weist auf einen Gegensatz hin, den wir eben in der Chronik treffen. Auf der andern Seite giebt die Chronik l. c. Vers 23. nur einen abgebrochenen Satz, den Esra I, 3., wie auch Vers 23. erwartet wird, vollständig ausführt und somit die Erzählung der Chronik fortsetzt. Dazu kömmt, dass in beiden Büchern die ganze Manier dieselbe ist, wie besonders Movers l. c. pag. 14 ff. und Zunz, die gottesdienstlichen Gebräuche der Hebräer, pag. 21 ff. nachweisen. Man bemerkt gleich Esra I, 6; II, 68; III, 5. הִתְנַדֵּב, das mit Ausnahme von Richter V, 2. 9. und Nehem. XI, 2. nur in der Chronik vorkommt, 1. Chron. XXIX, 5. 6. 9. 14. 17. 2. Chron. XVII, 17. Dann werden Esra II, 21. 23. 25 ff. die aus dem Exile Zurückkehrenden nach Analogie von 1. Chron. II, 51. 54. aufgezählt; wie 1. Chron, XXIX, 7., so erwähnt auch Esra VIII, 27. der Dariken. Ferner, vergleiche man Esra III, 2. die Hinweisung auf das Gesetz Mosis, wie so oft in der Chronik, den Transport des Cedernholzes nach Joppe, Vers 7., wie 2. Chron. II, 16. Weiter ist Esra III, 8. wie 1. Chron. XXIII, 2. 3. und von den Leviten heisst es Esra III, 10. עַל יְדֵי דָוִיד, wie 1. Chron. XXV, 2. cf. auch 2. Chron. XXIX, 26. 27. Dann ist Esra III, 11. wie 1. Chron. XVI, 34. und Esra III, 10. preisen die Priester Gott mit Trompeten, wie 1. Chron. XV, 24. und die Leviten mit Cymbeln, wie 1. Chron. XV, 19. Weiter vergleiche man Esra III, 12. mit 1. Chron. XV, 16. und berücksichtige auch Esra VI, 16—22., wo sogar die drei chaldäisch geschriebenen Verse die Manier der Chronik zeigen, Vers 16. treffen wir בְּחֶדְוָה gleich dem hebräischen בְּשִׂמְחָה und Vers 18. findet sich nicht nur, wie so häufig in der Chronik, „wie geschrieben im Buche Mosis,“ sondern auch das nur noch 2. Chron. XXXV, 12. vorkommende פְּלֻגָּה, 19—22. aber erzählen ganz wie die unter Hiskia und Josia veranstalteten Passah. Dieselbe Manier treffen wir der Hauptsache nach auch Esra VII—X., wie auch Hitzig, Heidelberger Jahrb.

1835, 1. Th. pag. 136. zeigt, und wie aus vielen einzelnen Redeweisen erhellt. Man merke מֵבִין kundig VIII, 16., wie so oft in der Chronik, נִקְּבוּ בְשֵׁמוֹת Esra VIII, 20. wie 1. Chron. XII. 31; XVI, 41. קִבֵּל Esra VIII, 30; 1. Chron. XII, 18; XXI, 11; 2. Chron. XXIX. 16. 22. בִּזָּה Verachtung; Esra IX, 7; 2. Chron. XIV, 13; XV, 13; XXVIII, 14; מִקְוֶה Vertrauen, Hoffnung Esra X, 2. und 1. Chron. XXIX, 15; הֶעֱבִיר קוֹל Esra I, 1; X, 7; 2. Chron. XXXVI, 22. Der Artikel wird als Relativ gebraucht Esra VIII, 25; X, 14. 17; 1. Chron. XXVI, 8; XXIX. 17; 2. Chron. XXIX, 36. cf. auch noch Esra X, 4. mit 2. Chron. XIX, 11., und so glaube ich von demselben Verfasser, der Esra I—VI. geschrieben, rühre auch VII—X., und mithin die Chronik her. Es wird zwar gewöhnlich angenommen, dass wenigstens Esra VII, 27—IX. von Esra selbst herrühre; aber dagegen spricht mir die zu grosse Verwandtschaft dieses Abschnittes mit dem Vorhergehenden, oder man müsste annehmen, Alles und also auch die Chronik rühre von Esra her, was wegen der Genealogie 1. Chron. III, 18 ff. nicht möglich ist. Indessen bin ich allerdings der Ueberzeugung, dass sich Esra VII, 27—IX. Esra's Hand findet, sowohl weil überall in der ersten Person von ihm die Rede, als auch, weil sich in diesem Abschnitte einige sprachliche Eigenthümlichkeiten finden, die ihm eigen sind. Als solche führt Movers l. c. pag. 15. 24. die Formel יַד יְהוָֹה עָלַי VII, 6. 9. 28. an, dem sich noch beifügen lässt, dass Gott hier häufiger als sonst Jehova heisst, dass בַּקָּשָׁה Esra VII, 6. sich sonst weder in der Chronik, noch im übrigen Theile des Esra wiederfindet, und ebensowenig בָּכָה Esra X, 1., רָעַד X, 9. und הִתְעָרֵב sich vermischen, IX, 2. Ich glaube diesen Umstand durch die Annahme lösen zu können, der Verfasser unseres Buches habe sich hier genauer als sonst an seine Quelle gehalten und sei namentlich durch den Dank des Esra VII, 27. 28., den er ganz aufgenommen, veranlasst worden, in die erste Person überzugehen, in welcher er auch Esra's Reise und sein Gebet, IX. giebt, dessen Erfolg er noch zum Schlusse erzählt. Wir hätten also hier ein Beispiel, dass ein späterer Schriftsteller den von ihm benützten seine Ergebnisse in der ersten Person erzählen lässt, vergl. §. 10. So treffen wir auch in den Abschnitten, in denen wir Esra's Hand anerkennen,

so gut als Esra I—VI. die Sprache der zweiten Quelle der Chronik, und führt uns diese Wahrnehmung nicht darauf, den Esra als Verfasser derselben anzusehen, wie auch Hitzig l. c. pag. 136. thut? Mit dieser Annahme harmonirt auch die Composition unseres Buches. Ich habe schon bei den Untersuchungen über die Chronik gezeigt, dass die Nachrichten der zweiten Quelle derselben oft ganz lose oder gar nicht unter sich zusammenhängen, und so treffen wir es auch hier. Ganz abrupt setzt VII. die Erzählung weiter fort, und über die ungefähr 60 Jahre zwischen VI. und VII. erfahren wir nichts und für die frühern Nachrichten unseres Buches sind wie in der Chronik Geschlechtsregister als Quelle angegeben, und auch die IV. V. erwähnten Briefe und Verhandlungen mit den persischen Königen sind gewiss in hebräischen Archiven aufbewahrt gewesen. Hat nun aber Esra die zweite Quelle der Chronik geschrieben, wie aus der gleichen Manier derselben mit dem Buch Esra erhellt und also die Geschichte seines Volkes bis auf seine Zeit fortgesetzt, so ist doch höchst wahrscheinlich, dass derselbe Schriftsteller, der mit Benützung unserer Bücher Samuel's und der Könige und der Schrift des Esra, der Chronik ihre gegenwärtige Gestalt gab, Esra's Schrift auch bei der nachexilischen Geschichte benützte und unser Buch Esra ein von ihm herrührender Auszug aus derselben ist. Ja es ist gar wohl denkbar, dass derselbe Verfasser schon unser Buch als einen besondern Theil seines Werkes auch mit einem besondern Titel versah und ihm zum Theil nach seinem Inhalte, vielleicht auch aus Achtung vor Esra, den Namen „Buch Esra“ gab, wie auch Ibn Coteiba den Theil seiner Geschichte, der die Zeiten der Könige von Jemen, Gassan und Hira umfasst, als ein besonderes Buch wieder mit einem besondern Titel versieht.

§. 46.

Der Talmud lässt den Esra wie den der Chronik, so auch den Verfasser unseres Buches sein, und diese Angabe nahm auch die christliche Kirche an, wogegen Spinoza die Abfassung unserer Schrift nach den Zeiten Judas des Makkabäers behauptete, von welcher Ansicht, die noch Oeder in seinen freien Untersuchungen über einige

Bücher des A. T. Halle 1771 vertheidigte, man jedoch jetzt zurückgekommen ist. Man weist jetzt ziemlich allgemein wenigstens einen Theil unseres Buches, VII. ff., dem Esra zu und geht höchstens mit Berthold so weit, die endliche Redaction unserer Schrift, wegen VI, 22., wo ein König von Assyrien erwähnt ist, in das Zeitalter der Seleuciden zu verlegen; denn diese Erwähnung soll eine Zeit voraussetzen, in der assyrische und persische Könige aus Unkenntniss nicht mehr unterschieden wurden. Allein auch Klagl. V, 6; 2. Kön. XXIII, 29. steht Assyrien für Babel und warum sollte es also nicht auch für Persien stehen können? Ist ja kurz vor- und nachher von persischen Königen die Rede! Darum sieht auch de Wette, Einl. §. 196. a. diesen Grund als ungenügend an, und ebenso sprechen sich auch Keil, Chron. pag. 119 ff., Einl. pag. 457., Hävernick, Einl. II, 1. pag. 287 ff. aus. Diese beiden Gelehrten sehen den Esra als Verfasser des Ganzen an, jedoch mit dem Unterschiede, dass Esra nach Keil pag. 118. Esra I—VI. vollendet vorfand und diesen Abschnitt unverändert in sein Werk aufnahm, während Eichhorn, Einl. 3. Bd. pag. 610. a. Edit., Hävernick, Einl. II, 1. pag. 287 ff., Herbst, Einl. 2. pag. 243. dem Esra die Redaction und Verarbeitung des Ganzen zuschreiben. Nach Zunz, gottesdienstliche Gebräuche pag. 21. schrieb der Chronist mit Benützung von von Esra herrührenden Aufsätzen unser Buch, eine Ansicht, scheinbar mit der von mir aufgestellten *nahe* verwandt, aber darin wesentlich verschieden, dass Zunz dem Chronisten, den ich hier bloss als Abkürzer ansehe, einen grossen Antheil an der Abfassung unserer Schrift zuschreibt, z. B. die Festbeschreibungen von ihm herrühren lässt und zugleich pag. 31. ihn des Mangels an prophetischer Begeisterung und Wahrheit beschuldigt; so soll z. B. 2. Chron. XXIX—XXXI. voll Dichtungen und Zusätze sein!

§. 47.

Nehemia.

Inhalt. Nehemia, Mundschenk am Hofe des Arthasastha, erbat sich vom Könige die Erlaubniss, nach Jerusalem zu gehen, die Stadt, von deren traurigem Zustande er gehört, wieder aufzubauen. Die Bitte wurde gewährt und der König gab auch den persischen Beamten in

Palästina Befehl, den Nehemia in seinem Unternehmen zu unterstützen und ihn als persischen Statthalter von Judäa anzuerkennen. Bei seiner Ankunft in Jerusalem untersuchte Nehemia den Zustand der Mauern, fand dieselben zerstört und forderte die Vorsteher Jerusalems zu ihrem Wiederaufbau auf, der aber nur unter beständiger Befeindung der benachbarten Völker, die den Bau zu verhindern suchten, vor sich gehen konnte, I—IV. Während dieser Zeit erfuhr Nehemia, dass die reicheren Juden die ärmeren, ihnen verschuldeten hart behandelten, steuerte diesem Betragen und um selbst mit gutem Beispiel voranzugehen, nahm er das ihm als Statthalter gehörende Einkommen nicht an, V., hatte aber selbst unter seinen Stammgenossen Feinde, die sich mit den auswärtigen gegen ihn vereinigten. Doch wurde der Bau der Mauern im sechsten Monat, Elul, vollendet und diese gehörig bewacht, VI—VII, 3. Aber es fand sich, dass die Stadt zu wenig bevölkert war, so dass Nehemia für deren Vermehrung Sorge tragen musste, XI, 1. Bei dieser Gelegenheit wird das schon Esra II. erwähnte Verzeichniss der aus dem Exile Zurückgekehrten, das Nehemia (wohl im Archive) vorfand, eingeschoben, VII, 6—73., ganz so, wie wir es im Buche Esra treffen und daran die Erzählung der Feier eines Laubhüttenfestes angeknüpft, VII, 73—X. Darauf folgt ein Verzeichniss der Bewohner Jerusalems und der Priester und Leviten, nebst Angabe der Zeit, wann es verfertigt wurde, XI—XII, 26; aber 27. wieder an VI, 19. anknüpfend erzählt die feierliche Einweihung der Mauern und giebt Cultverordnungen, und XIII. berichtet die Aussonderung der in die Gemeinde eingedrungenen Fremdlinge, 1—3., die Abstellung von Missbräuchen, die sich in den Gottesdienst eingeschlichen, 4—22., und die Ausscheidung fremder Weiber, mit denen sich Juden verheirathet; ja sogar ein Sohn des Hohenpriesters, der sich mit dem Samariter Sanballat verschwägert hatte, wurde aus der Gemeinde ausgestossen.

§. 48.

Betrachten wir das Buch Nehemia näher, so zeigt sich in demselben eine verschiedene Darstellungsweise. Cap. I—VII. redet Nehemia immer in der ersten Person, flicht in die Erzählung kurze Gebete ein,

III, 36. 37; V, 19; VI, 14., und ebenso XIII, 6 ff. 14. 31. 32. Die Schreibart ist in diesen Abschnitten abgebrochen und die Erzählung schreitet sehr oft nur mit וַיְהִי weiter, I, 4; II, 1; III, 33; IV, 1. 6. 9. 10; VI, 1; VII, 1; XIII, 19. Ueberall finden sich in diesen Stellen dieselben Redeweisen, immer redet der Verfasser mit einer gewissen Selbstgefälligkeit von seinen Unternehmungen, überall finden sich dieselben historischen Voraussetzungen; das Alles ist so von allen Seiten anerkannt, dass nicht mehr nöthig ist, es im Einzelnen nachzuweisen, und ebenso allgemein werden alle diese Abschnitte dem Nehemia selbst zugeschrieben. Anders aber verhält es sich mit den übrigen Abschnitten von VII, 6. oder doch 73. an. In diesen ist VIII, 9; X, 2. von Nehemia in der dritten Person die Rede, sodann zerstören sie den Zusammenhang und den Fortschritt der Erzählung. Man erwartet nach VII, 5. oder doch 73., dass nun von den Anstalten Nehemia's, die Bevölkerung Jerusalems zu vermehren, die Rede sein werde, aber wir treffen ganz andere Nachrichten, und auch XI, 1. wird der Zusammenhang nicht mit gehöriger Rückbeziehung auf VII. wieder hergestellt; es haben auch diese Theile unseres Buches einen von denen, in welchen Nehemia in der ersten Person spricht, ganz verschiedenen Stil, so dass beide Bestandtheile nicht wohl von einem Verfasser herrühren können. Auch dieses wurde schon längst gefühlt und gab zu verschiedenen Muthmassungen Anlass. Es ist nun zuerst VII, 6. ff. näher zu untersuchen.

An und für sich betrachtet könnte die Liste Nehem. VII, 6. ff. wohl von Nehemia selbst hier eingeschoben sein, doch scheinen Vers 70—73. dagegen zu streiten und sind, wie schon de Wette, Einl. §. 197. a. behauptet, wegen Vers 70. wahrscheinlich überarbeitet, auf jeden Fall aber ist von וַיַּגַּע VII, 73. an eine andere Hand, denn von da an ist alles anders, und wie allgemein zugestanden ist, treffen wir nun im Ganzen die Manier der Chronik und des Buches Esra. So findet sich תִּרְשָׁתָא für Statthalter, nur Nehem. VII, 65, 70; VIII, 9; X, 2; aber ebenso Esra II, 63; מֵבִין kundig nur Nehem. VIII, 2. 3. 7. 9; X, 29., aber wie oft in Chronik und Esra! Die dem Esra zur Rechten und Linken stehenden erinnern an 1. Chron. VI, 24. 29; שֶׂכֶל findet sich nur in diesen Abschnitten des Nehem.

VIII, 8., wie Esra VIII, 18., 1. Chron. XXII, 12., XXVI, 14 u. a. St., Nehem. VIII, 10. חֶדְוָה wie 1. Chron. XVI, 27., Esra VI, 16. Weiter Nehem. VIII, 12. 17. XII, 43. שִׂמְחָה גְדֹלָה wie 1. Chron. XXIX, 9; 2. Chron. XXX, 26., womit Esra III, 12. VI, 22 zu vergleichen, הֶעֱבִיר קוֹל Nehem. VIII, 15. wie Esra I, 1. X, 7. Ferner ist Nehem. VIII, 18. wie 2. Chron. VII, 9; und mit Nehem. IX, 2. vergleiche Esra X, 11. Die Lobpreisung Nehem. IX, 5. ist wie 1. Chron. XVI, 36., und Nehem. X, 35. כַּכָּתוּב בַּתּוֹרָה haben wir oft in der Chronik gefunden. Das Gebet des Esra IX, 7 ff. ist aus Reminiscenzen zusammengesetzt, die dem Pentateuche entnommen sind. Vers 11. weist auf Levit. XVIII, 24. und Vers 12. auf Deut. VII, 2. 3. und XXIII, 26. und ebenso ist das Gebet der Leviten Nehem. IX. Aus dieser Gleichheit der Manier, die auch Hävernick, Einl. II, 1. pag. 305 ff. und Zunz, gottesdienstliche Gebräuche pag. 24 ff. vollkommen anerkennen, glaube ich mit Sicherheit den Schluss ziehen zu dürfen, dass unser Abschnitt vom Verfasser der zweiten Quelle der Chronik und des unserm Buch Esra zu Grunde liegenden Werkes verfasst sei, also von Esra herrühre und vom Verfasser des Buches Nehemia hier eingeschoben sei. Dieser aber ist vom Chronisten, d. h. dem, von dem die Chronik in ihrer jetzigen Gestalt herrührt, darum verschieden, weil wir in unserm Abschnitte einzelne, sonst nicht weiter vorkommende Redensarten antreffen, wie Nehem. IX, 18. 26. נֶאָצוֹת und 19. 27. 31. רַחֲמִים הָרַבִּים, auch die Beschreibung der Festfeiern haben nicht den Character der Chronik; man vergleiche z. B. Nehem. XII, 41 ff.; nirgends erzählt das Buch Nehemia, die Priester und Leviten seien nach ihren Abtheilungen gestanden, wie wir so oft in der Chronik und Esra VI, 18. lesen, nirgends heisst es, die Leviten hätten gesungen, als עַל יְדֵי דָוִיד, wie oft in der Chronik und Esra III, 10. Ebenso ist Nehem. XII, 47. ganz anders als 2. Chron. XXXI, 9 ff. und das in der Chronik und bei Esra so oft vorkommende גּוֹלָה findet sich bei Nehemia nur in der Liste VII, 6. Weil der Chronist die Wirksamkeit Esra's nur kurz erzählt, von ihm nur die Ausscheidung der fremden Weiber berichtet, so erzählt der Verfasser des Buches Nehemia weitläufiger von Esra; mit welcher Feierlichkeit Esra und Nehemia ein Laubhüttenfest gefeiert und an

demselben dem Volke das Gesetz ausgelegt, und wie wenige Tage nachher (bei Einweihung der Mauern) die Fremdlinge aus der Gemeinde ausgeschieden worden, IX, 1. 2. Es wird ferner berichtet, damals sei das Volk aufs Neue zur genauen Haltung des Gesetzes verpflichtet worden, und wenn gleich das „wir“ X, 1. 33. 35. nicht nothwendig einen Augenzeugen voraussetzt, so scheint doch an dieser Stelle der ganze Zusammenhang einen solchen zu verlangen, und ist Esra der Verfasser dieses Abschnittes, so begreift sich auch, warum sein Name unter den Unterzeichnern des neuen Bundes fehlt. Das Nehem. VIII. gefeierte Laubhüttenfest und der an demselben geschlossene neue Bund ist somit nur weitere Ausführung dessen, was Esra IX, 10. erzählt wird, und auch die Einleitung Nehem. VII, 73. ist, coll. Esra III, 1. (man merke Nehem. VIII, 1. כְּאִישׁ אֶחָד) dem Esra entnommen. Was Nehem. XII, 27 ff. dem endlichen Verfasser unseres Buches zukomme und was von Nehemia selbst herrühre, wage ich nicht bestimmt auszuscheiden; doch scheinen mir nur 31—42. von Letzterm selbst zu sein und erst XIII, 4. treffen wir, nach meiner Ansicht, wieder Nehemia's eigene Worte; doch deutet XII, 44. לְשָׁכוֹת, sonst nur noch III, 30. XIII, 7. in Nehemia's eigenen Aufsätzen, an, dass er am dort Erzählten Antheil hat, auch mag er XIII, 1—3. etwas von der Aussonderung der Fremden erzählt haben, was aber der Verfasser, weil er früher schon ausführlicher davon gesprochen, nur kurz giebt, doch zugleich damit die Notiz verbindend, es habe diese Aussonderung am Tage der Einweihung der Mauern stattgefunden, welche letztere nur wenige Tage nach dem Laubhüttenfeste fiel. Dass von XII, 43—XIII, 3. ein anderer als Nehemia erzähle, scheint mir desswegen wahrscheinlich, weil ich sonst den Uebergang aus der ersten Person in die dritte mir nicht erklären kann, der aber, wenn hier einer nur einen Auszug aus Nehemia gab, oder ihn abkürzte, begreiflich ist. Durch den Nachweis, dass Nehem. XI. der zweiten Quelle der Chronik entnommen, erklärt sich auch die Gleichheit seiner Anlage mit 1. Chron. IX. und daraus ergiebt sich auch, dass diese Stelle nur vorexilische Bewohner Jerusalems aufzählt; denn dass der Chronist dies beabsichtigte, ist, wie de Wette, Einl. §. 187. gezeigt, ausser Zweifel, und wie käme der letzte Verfasser der Chronik dazu,

eine Liste der Bewohner Jerusalems, die seine Quelle deutlich in die Zeit des Nehemia versetzt, für eine Liste vorexilischer Bewohner Jerusalems anzusehen? Die in beiden Listen sich findenden gleichen Namen erklären sich daraus, dass dieselben Familien, die vor dem Exile in Jerusalem wohnten, unter Cyrus dorthin zurückkehrten, daher wir auch Esra II, 4. 36. 37. 42. im Verzeichniss der Rückkehrenden Namen finden, die mit 1. Chron. IX. stimmen.

Nach dem Bemerkten haben wir uns die Entstehung unseres Buches so zu denken: Ein Verfasser schrieb dasselbe, ihm das Werk des Nehemia zu Grunde legend, daneben aber noch die zweite Quelle der Chronik, vielleicht auch noch XI—XII, 27. andere Listen und Geschlechtsregister (דִּבְרֵי הַיָּמִים XII, 23.) benützend. Die Abfassung unseres Werkes mag mit der der Chronik ziemlich gleichzeitig sein, da XII, 10. 11. die Genealogie der Hohenpriester bis auf Jaddu herabgeführt ist, den fünften Nachkommen des aus dem Exile zurückgekehrten Josua, also ungefähr wie 1. Chron. III, 19 ff. die Nachkommen Serubabels, und Jaddu nach Josephus, Ant. XI, 7. 2. und Cap. 8. 4. 7. die Zeit Alexanders des Grossen erlebte, und Nehem. XII, 22. ein in Jaddu's Zeit fallendes Ereigniss berichtet wird.

§. 49.

Die Juden sahen unser Buch als mit Esra ein Werk ausmachend an, und so auch die ältesten Kirchenväter, z. B. Origenes, Euseb. Kirchengeschichte VI, 25., Hieronymus im Briefe ad Domnion. et Rogetianum und vor ihm Lactanz, der Nehem. IX, 26. als im Buche Esra befindlich citirt. Seit Hieronymus nannte man in der lat. Kirche unser Buch das 2. Buch Esra, wie in der Vulgata noch jetzt, denn erst Bomberg trennte beide Bücher. Weil die älteste Kirche Esra und Nehemia als ein Buch ansah, so schrieben auch Athanasius und Chrysostomus unser Buch dem Esra zu. Indessen zeigte sich doch, so wie man einmal zu untersuchen anfing, die Unrichtigkeit dieser Ansicht; denn Esra und Nehemia geben sich alsobald als Werke verschiedener Verfasser, und dass Nehemia selbst an dem nach ihm genannten Buche wenigstens grossen Antheil habe, giebt jetzt jedermann zu. Eichhorn und Jahn lassen in ihren Einleitungen unser

Buch, wie wir es jetzt haben, von Nehemia herrühren, doch ersterer so, dass XII, 10—12. ein sehr spätes Einschiebsel sei und dass XII—XIII, 6. während Nehemia's Abwesenheit seinen (in Palästina zurückgelassenen) Denkwürdigkeiten von fremder Hand beigefügt worden, was dann Nehemia bei seiner Rückkehr billigte und weiter fortführte. Jahn glaubt, VII, 6—X, 40. sei ein älterer von Nehemia selbst in seine Schrift aufgenommener Abschnitt und er habe an denselben XII, 1—26. noch einige Nachrichten, Quellen entnommen, angereiht und von Vers 27. an selbst seine Geschichte weiter verfolgt. Der Name Nehemia VIII, 9. X, 2. ist eingeschoben und passt nicht in diesen Abschnitt, der vor Nehemia Geschehenes erzählt. Allein da erwartet man doch XII, 1—26. vor XI., das von Nehemia herrühren soll; denn XII, 27. reiht sich gut an XI. an. Berthold pag. 1022. nimmt I—VIII. XI, 1. 2. XII, 27—XIII, 31. als von Nehemia's Hand an, und VIII, 2—X, 39. und XI, 3—XII, 26. sind Einschaltungen dessen, der dem Buch den gegenwärtigen Umfang gab, und erst noch später wurden XII, 36. 47. und XIII, 28. eingeschaltet. Die erste Stelle, weil Esra zu Nehemia's Zeit nicht mehr am Leben gewesen sein soll, was aber trotz Joseph. Ant. X, 5. 5. nicht bewiesen werden kann; denn Josephus ist in der Chronologie der nachexilischen Periode ganz unzuverlässig, die zweite, weil sie Serubabel und Nehemia als gleichzeitig voraussetze, was aber die Stelle nicht aussagt, und die dritte, weil Joseph. Ant. XI, 7. 2., 8. 2. den bei Nehemia erzählten Vorfall unter Darius Codomannus versetzt, was aber, wie jetzt allgemein zugestanden, unrichtig ist. Hävernick glaubt, VIII—X. rühre von Esra her, sei aber von Nehemia selbst in sein Werk aufgenommen worden; denn Nehemia, der bis in die Zeiten des Hohenpriesters Jaddu gelebt, habe unserer Schrift ihren gegenwärtigen Umfang gegeben, Einl. II, 1. pag. 320 ff. In diesem Falle müsste Nehemia seinen Zeitgenossen Eljasib um drei Generationen überlebt haben! Das Gewicht dieses Umstandes erkennend, will Keil, Einl. pag. 466. 2. Edit. XII, 22., 4. gleichzeitig lebende Personen finden, allein man sieht dann keinen Grund ein, warum vom Vater bis zum Urenkel die vier Generationen sollten aufgezählt sein. Zunz pag. 28. lässt den Chronisten unser Buch überarbeiten

und glaubt, Chronik, Esra und Nehemia haben ursprünglich nur e i n Werk ausgemacht. Ebenso Ewald, Geschichte Israels 1. B. pag. 259 ff., der wie Zunz aus ächten Werken Esra's und Nehemia's alles von einem und demselben Verfasser ableitet. Gegen die Ansicht dieser Gelehrten zeugen jedoch die oben aufgestellten sprachlichen Bemerkungen, wie auch schon de Wette, Einl. §. 194 b. Note c. anerkennt, und nur das kann zugegeben werden, dass vielleicht ganz spät und nur äusserlich durch דִּבְרֵי Nehem. I, 1. den frühern Schriften angereiht wurde.

§. 50.

Esther.

I n h a l t. Ahasveros, König von Persien, veranstaltete im dritten Jahre seiner Regierung in Susa ein Gastmahl, zu dem sich die Grossen seines Reichs versammelten und an welchem er auch der Königin Vasthi zu erscheinen befahl, damit man ihre Schönheit bewundern könne, und als diese sich weigerte, dem Befehle nachzukommen, wurde sie von Ahasveros auf Anrathen seiner sieben Räthe verstossen, I., und dann die schönsten Jungfrauen des Landes ins königliche Harem gebracht, damit sie nach gehöriger ein Jahr dauernder Vorbereitung dem Könige zugeführt werden könnten, dass er die, welche ihm besonders gefalle, zur Königin erhebe. Unter diesen Jungfrauen war auch die Jüdin Esther, die Pflegetochter des Exulanten Mardochai, eines Benjaminiten, dessen Genealogie drei Generationen durch zurückgeführt wird, und die dem Könige so gefiel, dass er sie im 7. Jahre seiner Regierung als Königin anerkannte, und um dieselbe Zeit erwarb sich Mardochai dadurch, dass er eine Verschwörung gegen den König entdeckte, grosses Verdienst um denselben, II. Später erhob Ahasveros den Haman, setzte ihn über Alles und gebot, demselben königliche Ehre zu erweisen und vor ihm niederzufallen. Dessen weigerte sich Mardochai, der seit der Erhebung der Esther sich immer in der Nähe des königlichen Pallastes aufhielt. Darüber ergrimmte Haman und suchte, nachdem er erfahren, dass Mardochai ein Jude sei, aus Rache alle Juden zu vertilgen. Er warf im 12. Jahre des Königs das Loos, persisch Pur, die dazu günstige

Zeit zu erforschen, und nachdem durch dasselbe der 13. Tag des 12. Monats, Adar, bezeichnet worden, trug er dem Könige seine Absicht vor, ihm begreiflich zu machen suchend, es sei nicht schicklich, ein Volk zu dulden, das den Geboten des Königs nicht gehorche und nur seine eigenen Gesetze beobachte. Auch versprach er in Folge der Vertilgung der Juden 10,000 Talente Silber in den königlichen Schatz zu liefern. Ahasveros ging in den Vorschlag Haman's ein, wollte ihm aber das Geld lassen, und gebot am angegebenen Tage alle Juden im ganzen Lande auszurotten, III. Mardochai zeigte sich auf diesen Befehl hin in Trauerkleidern vor dem Pallaste und als Esther, die davon Kunde erhalten, ihn um die Ursache davon fragen liess, machte er sie mit dem Gebote des Königs bekannt und trug ihr auf, beim Könige für ihr Volk um Gnade zu flehen, wozu sich Esther willig zeigte, wenn alle Juden in Susa für sie zu Gott bitten wollten, denn ungerufen zum Könige zu gehen, bringe sonst den Tod, IV. Nachdem Mardochai der Esther ihre Bitte zugesagt, ging sie ungerufen zum Könige, der sie gnädig aufnahm und nach ihrem Begehren fragte, worauf sie ihn und Haman zu sich zum Essen bat, und als nach demselben der König aufs Neue nach ihren Wünschen forschte, erklärte sie, sie wolle sie des morgenden Tages vortragen, wenn der König und Haman wieder bei ihr speisen wollten, was der König zusagte. Haman fand sich durch diese Einladung sehr geehrt und sprach zu Hause davon, erklärte aber zugleich, erst Mardochai's Tod könne ihn völlig befriedigen und liess aus Anstiften seiner Umgebung einen 50 Ellen hohen Baum aufrichten, den Mardochai daran zu hängen, V. In der folgenden Nacht konnte Ahasveros nicht schlafen, liess sich desswegen aus der Reichsgeschichte vorlesen und zufällig gerade die Geschichte der von Mardochai entdeckten Verschwörung. Als er erfahren, dass diesem dafür noch keine Belohnung geworden, liess er ihn auf einem prächtigen Rosse sitzend und köstlich gekleidet von Haman durch Susa führen und vor ihm herrufen: so geschehe dem, den der König ehren wolle. Betäubt kehrte Haman nach Hause zurück, woselbst seine Bekannten diesen Vorfall als Vorzeichen seines nahen Falles deuteten, VI. Dann erzählt VII., wie, als der König und Haman bei Esther gespeist, diese nach dem

Mahle um das Leben ihres Volkes bat und den Haman als Feind desselben anklagte, so dass der König erbittert ihn an den für Mardochai bestimmten Galgen hängen liess, der Esther alle Habe Haman's schenkte und den Mardochai an Haman's Stelle erhob. Nun schrieb Mardochai an alle persischen Satrapen, den Juden zu gestatten, sich zusammenzuthun und sich nicht nur gegen ihre Angreifer zu vertheidigen, sondern dieselben auch zu tödten und zu berauben, VIII. Dies geschah, und so thaten die Juden mit Hülfe der ihnen von den Satrapen gewordenen Unterstützung an ihren Angreifern was sie wollten, und tödteten im ganzen Lande am 13. und in Susa auf Esther's Bitte hin noch am 14. Tage des 12. Monats bei 70,000 Mann, so dass viele Heiden aus Furcht vor den Juden Juden wurden, und seit dieser Zeit feiern die Juden zur Erinnerung an diese Rettung am 14. Adar ein frohes Fest. Dieses nämlich wollte Mardochai, der diese Dinge schrieb und überall hin, dieses Fest zu feiern, Briefe sandte mit den nöthigen Befehlen, die auch Esther bestätigte, IX; und kurz berichtet noch X., Mardochai sei immer in Gnaden geblieben, habe für sein Volk gewirkt und seine Geschichte sei aufgezeichnet in den דִּבְרֵי הַיָּמִים der Könige von Persien.

§. 51.

Dass unser Buch nur von einem mit persischer Hofsitte wohl Vertrauten geschrieben sein kann, ist allgemein zugestanden, z. B. von Berthold, Einl. pag. 2451., von Heeren, Ideen I. pag. 166. 2. Edit. und bis auf einen gewissen Grad auch de Wette, Einl. §. 198. a. Ich verweise zum Beweise dafür auf die 7 Verschnittenen, I, 10., die 7 Grossen, I, 14., nach der Zahl der 7 Amschaspand's und 7 Erzdev's, worüber Rhode, die heilige Sage des Zendvolks pag. 312. Frankfurt 1820 zu vergleichen. Der in demselben Capitel erzählte Schmaus findet noch jetzt auf dieselbe Weise bei feierlicher Gelegenheit am persischen Hofe statt, wie Rosenmüller, Alterthumskunde 1. B. pag. 384. zeigt. Aus Herod. VII, 8 ff. sehen wir, dass der König bei wichtigen Gelegenheiten seine Grossen zusammenberief, und derselbe Historiker I, 33. und Strabo pag. 734. sagen, dass die Perser beim Weine die wichtigsten Sachen berathen. Ebenso war es

bei den Persern Sitte, ihre rechtmässigen Frauen am Schmause Theil nehmen zu lassen, die sie dann, wenn sie anfingen, trunken zu werden, fortschickten und die Beischläferinnen kommen liessen, wie Plutarch Tom. II. pag. 138. ed. Hutten berichtet, und daraus erklärt sich auch, dass Vasthi dem Befehle des Königs nicht nachkommen wollte. So führt auch in unserm Buche II, 19. III, 3. u. a. St. wie in der Cyropädie der königliche Pallast den Namen des „Thors" oder der „Pforte" wie in Constantinopel, Heeren l. c. pag. 542. Dass wie Haman, der zur Bestimmung des Tages, an welchem er seinen Entschluss ausführen wollte, das Loos warf, die Perser öfter das Loos anwenden, wissen wir aus Herod. III, 128. Cyrop. I, 6. 46., und dass nicht nur zu Strabo's Zeit pag. 762., sondern auch noch in der Gegenwart alles bei ihnen durch die Aussprüche der Wahrsager und Astrologen bestimmt wird, zeigen die neuesten Reiseberichte. Und wie unser Buch berichtet (II, 23. X, 2.), dass Alles, was sich mit dem Könige ereignete, aufgeschrieben wurde, so erzählt auch Herod. VIII, 90. VII, 100., sowie er auch VIII, 85. bemerkt, die Namen derer, die sich um die Person des Königs Verdienste erworben, seien als die seiner Wohlthäter aufgezeichnet worden, wie Esther VI, 2. voraussetzt. Wie sehr unser Buch fast in jedem einzelnen Zuge die Sitten des persischen Hofes treu wiedergiebt, zeigen besonders Mich. Baumgarten, de fide libri Estherae Halle 1839 und Hävernick in seiner Einl. II, 1. §. 189 ff. auf welche wir verweisen können. Diese genaue Kenntniss und Beobachtung der persischen Sitte weckt zum voraus ein günstiges Vorurtheil für die Glaubwürdigkeit unsers Buches auch in dem Falle, dass wir den König, unter welchem sich der hier erzählte Vorfall ereignete, gar nicht mehr anzugeben wüssten. Indessen lässt sich derselbe bis zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit wieder auffinden, und dann harmonirt auch die Profangeschichte mit dem Inhalte unserer Schrift. Folgen wir der jetzt gewöhnlichen Annahme, die von Eichhorn, Jahn, Berthold, Hävernick, Keil in ihren Einleitungen, von Gesenius in seinen Lexicis, von Winer, Reallex. Artikel Ahasveros und Xerxes und von Baumgarten vertheidigt wird, so ist Ahasveros Xerxes, worauf schon die Aehnlichkeit des Namens hinweist. Aus Ksharsa nach Lassen, Keilschrift

pag. 33., oder Khshyarsha, Benfey, Keilschriften pag. 63 ff. konnte im Hebräischen durch Versetzung eines א leicht Ahasveros werden und mit dieser Annahme ist sehr vieles erklärt. Das Capitel I. erzählte Gastmahl im dritten Jahre des Königs ist wohl die von Herod. VII, 8. berichtete Versammlung der persischen Grossen nach Xerxes siegreichem Feldzuge gegen Aegypten, der in das zweite Jahr seiner Regierung fällt, und in dieser Versammlung wurde der Krieg gegen Griechenland beschlossen, der mehrere Jahre Vorbereitung erforderte, nach Diodor XI, 2. drei, nach Herod. VII, 20. vier, nach Justin. II, 10. fünf, nach Andern noch mehr (Baumgarten pag. 143.). Mit Herod. VII, 20. bis zur Rückkehr des Xerxes aus Griechenland nach Susa können nun 7 Jahre der Regierung desselben verflossen sein, so dass sich erklärt, wie Esth. II, 10. dann zur Königin erhoben werden konnte. Xerxes wollte sich im Harem über seine Niederlage trösten, wie er denn schon gleich nach derselben in Kleinasien sich wieder der Wollust ergeben hatte, Herod. IX, 108., und weil der Feldzug gegen Griechenland seinen Schatz geleert hatte, wurde Esth. X, 1. eine neue Steuer auferlegt. Sogar der Character des Ahasveros, wie er in unserm Buche erscheint, passt zu der Art, wie Herod. den Xerxes schildert. Ueberall erscheint er gleich hochmüthig, schwelgerisch und wollüstig, wie besonders Jahn, Einl. 2. Th. pag. 300 ff. nachgewiesen, und speciell ist noch Esth. V, 6., woselbst Ahasveros der Esther jede Bitte, auch die um die Hälfte seines Reiches, gewähren wollte, mit Herod. IX, 109. zu vergleichen, nach welcher Stelle Xerxes der von ihm geliebten Artaynte die Gewährung jeder Bitte zusagte und ihr, wenn sie wollte, Städte und Schätze und sogar ein Heer versprach cf. Hävernick, Einl. II, 1. pag. 350. Ist Ahasveros Xerxes, so erklärt sich nach diesen beiden Stellen leicht, wie er auf Bitte der Esther hin den Juden die Erlaubniss geben konnte, ihre Feinde zu tödten. Ueberdies war dies doch weniger eine Erlaubniss, die Feinde ohne weiters anzugreifen, als vielmehr, wenn sie, die Juden, angegriffen würden, kräftigen, von den Behörden unterstützten Widerstand zu leisten und den Feinden wirksam entgegen zu treten. Dass aber Esther eine solche Bitte auszusprechen wagte, ja sogar die Zeit der gegebenen Erlaubniss in Susa um einen

Tag verlängern konnte, IX, 13—15., lässt sich aus dem grausamen Geiste, der nach Herodot im persischen Harem herrschte, leicht begreifen, vergl. Heeren pag. 536. Dass die Herkunft der Esther unbekannt blieb, findet de Wette §. 198. a. zwar unbegreiflich, allein die persischen Fürsten, die, wie Heeren nachweist pag. 535., für jeden Tag eine neue Beischläferin hielten, kannten gewiss nicht die Herkunft jeder derselben und wenn auch gewöhnlich nach Herod. III, 84. die Königin aus dem Geschlechte der Achämeniden stammte, so ist doch auch, nach Heeren pag. 536. nicht undenkbar, dass auch Beischläferinnen zum Range der Königin erhoben wurden, worüber auch Baumgarten pag. 45. zu vergleichen, durfte ja (Herod. III, 31.) der König der Perser thun, was ihm beliebte! Was die Genealogie Esth. II, 5. betrifft, so führt sie, auch angenommen, sie sei ganz vollständig und kein Zwischenglied ausgefallen, doch immer auf circa 480 vor Chr., sobald nur das Relativum אֲשֶׁר auf Kis bezogen wird, so dass Esther keineswegs, wie de Wette behauptet, eine ergraute Schönheit ist. Auch angenommen, Xerxes habe nicht, wie gewöhnlich geglaubt wird, 21, sondern nur 12 Jahre regiert, wie nach Vitringa und Krüger, Hengstenberg, Christol. II. pag. 541 ff. 1. Edit. III, 1. pag. 165 ff. 2. Edit. zu beweisen suchet, so lässt sich doch der Inhalt unsers Buches noch halten; denn es sagt ja nicht, dass Mardochai lange an seiner Stelle geblieben, und gerade, dass ein Jude so hoch gestellt wurde, konnte den Artabanus zum Morde des Xerxes veranlassen. Uebrigens geben Winer im Reallex. Artikel Xerxes und Cless in Pauli's Realencyclop. dem Xerxes immer noch 21 Regierungsjahre.

§. 52.

Es ist aus dem Vorhergehenden klar, dass ich vom historischen Gehalte unserer Erzählung überzeugt bin. Dafür spricht mir namentlich auch die an diese Errettung geknüpfte Einführung des Purimfestes und die öftere Berufung unserer Schrift auf die persischen Annalen; doch muss zugegeben werden, dass Notizen, wie III, 15. VIII, 15. 17. nur mit einiger Beschränkung aufzufassen sind. Die Glaubwürdigkeit unsers Buches, an der in der Kirche früher Niemand gezweifelt hatte,

wurde in der Mitte des vorigen Jahrhunderts besonders von Semler und nach ihm von Oeder und Corrodi ohne genauere Kenntniss des Orients angefochten und unser Buch als Erdichtung angesehen, dagegen von Eichhorn und Jahn als historisch vertheidigt, und auch Berthold, Einl. pag. 2439. sucht wenigstens eine historische Grundlage unserm Buche zu vindiciren. Es sei undenkbar, sagt er, einem persischen Könige eine Jüdin als Gattin anzudichten, ein solcher Umstand müsse historisch sein; hingegen sei gewiss die von Haman befohlene Ausrottung der Juden sagenhaft, Haman habe dieselben wohl nur in der Ausübung ihrer Religion beschränken wollen, was Esther dadurch zu verhindern wusste, dass sie einen Juden an Haman's Stelle brachte u. s. w., und der Hauptsache nach scheint dies auch die Ansicht von de Wette und Winer, Reallex. „Esther" zu sein. Wie wir fassen in der neuern Zeit Rosenmüller, Alterthumskunde I. pag. 376 ff., Baumgarten, Hävernick, Herbst und Keil unsere Schrift auf. Merkwürdig ist, dass in unserm Buche der Name Gottes nie genannt ist und der Gedanke an eine Gemeinde Gottes, an ein Reich Gottes ihm fremd zu sein scheint. Doch liegen Züge da, die auf Tieferes hindeuten, IV, 14., woselbst sich der feste Glaube findet, dass die Juden nicht untergehen dürfen, derselbe Glaube, aus dem die herrlichsten Weissagungen hervorgingen, und die feste Zuversicht, dass Gott Alles leite, woran sich IX, 27. die Hoffnung auf die weitere Verbreitung der jüdischen Religion anknüpft, und so dürfen wir gewiss mit vollem Rechte uns zu eigen machen, was Lutz in seiner biblischen Hermeneutik pag. 386. von unserm Buche aussagt: „Ein richtiger Blick ist wohl im Stande zu zeigen, dass im Buche Esther das religiöse Princip waltet und die ganze Auffassung der Begebenheit religiöse Grundlage hat. Denn sie erscheint als eine providentielle, ohne dass Gott genannt wird ist sie dargestellt wie eine Begebenheit, in der eine höhere, für Israel stehende Macht waltet. Auch mag man bei genauer Forschung in einzelnen Zügen das religiöse Gefühl sehr deutlich erkennen. Besonders durchdringt moralisch-religiöser Ernst das Buch. Zugleich fordert seine Aufnahme in den Kanon zu genauer Forschung nach dem Grunde auf; denn aufs religiöse Princip war der Geist der Sammler gerichtet."

Gewiss giebt sich in unserm Buche die Tendenz kund, die Vorsorge Gottes auch für die im Exile lebenden Juden nachzuweisen, und dadurch auch bei ihnen ein höheres Bewusstsein rege zu erhalten; besonders soll auch gezeigt werden, wie wer sich nicht vor Menschen, wie vor Gott demüthige, belohnt werde, Hävernick, Einl. II, 1. pag. 347., und so reiht es sich den Schriften an, die immer gegen den Götzendienst ankämpfen und nur Gott die Ehre geben wollen. Näher noch steht es den nachexilischen Schriften, Chronik, Esra und Nehemia, wie diese die Erfüllung der vorexilischen Weissagungen erzählen und wie Gott für die Rückgekehrten gesorgt, so zeigt unser Buch, dass auch die im Exile Gebliebenen von ihm nicht vergessen worden und nimmt darum auch eine Stelle im Kanon ein.

§. 53.

Ueber die Zeit der Abfassung unserer Schrift ist schwer etwas zu bestimmen. Clemens von Alexandrien, Strom. 1. Bd. und Aben Esra halten wegen IX, 20 ff. den Mardochai für den Verfasser, und allerdings scheint diese Stelle dafür zu zeugen, dass Mardochai das in unserm Buche Erzählte niederschrieb; doch unterscheidet sich der Verfasser besonders X, 2., wo er auf die persischen Reichsannalen als seine Quelle verweist und auch XI, 32. von Mardochai, und so sind XI, 20. die Worte וַיִּכְתֹּב הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה nur von einer kurzen geschichtlichen Einleitung zum Gebote des Purimfestes zu denken. Augustin de civit. Dei XVIII, 36. nimmt den Esra, Rabbi Azaria den Hohenpriester Jojakim, den Sohn des aus dem Exile zurückgekehrten Josua als Verfasser an. Der Talmud, Baba bathra fol. 14. lässt unser Buch durch die grosse Synagoge aufgeschrieben werden, d. h. wohl, ein nachexilischer Schriftsteller habe es verfasst, und da Chronik, Esra und Nehemia in den letzten persischen oder ersten griechischen Zeiten ihre jetzige Gestalt erhielten, damals also ein schriftstellerisches Treiben stattfand, so mag diese Notiz auf dieselbe Zeit hinweisen, wofür auch die allgemein anerkannte Gleichheit der Sprache spricht. Längere Zeit nach dem hier erzählten Vorfalle muss das Buch desswegen geschrieben sein, weil IX, 19. das längere Bestehen des Purimfestes voraussetzt; denn IX, 32. weist nicht nöthigend auf eine

dem Vorfalle nahe Zeit hin, sondern soll nur die Glaubwürdigkeit der Erzählung beweisen, und so werden wir das Buch nicht mit Eichhorn, Hävernick und de Wette in die Zeiten Artaxerxes' I. versetzen können, aber auf der andern Seite sehe ich auch nichts, das uns in die schon länger dauernde griechische Herrschaft herabführt. Der am scheinbarsten dafür geltend gemachte Grund, unser Buch erläutere persische Sitten, I, 1. 13. (VIII, 8. gewöhnlich mit citirt, gehört gar nicht hieher, sondern ist Rede des Königs und enthält die Antwort auf VIII, 5.) lässt sich durch die Bemerkung beseitigen, unser Buch sei für Palästinenser geschrieben, und mit Recht weist Hävernick II, 1. pag. 361. auf einen Fall bei Bohaeddin hin, wo dieser Biograph Saladin's pag. 70., obschon für Araber schreibend, doch eine arabische Sitte in Bezug auf Kriegsgefangene erläutert.

Werfen wir nun einen Rückblick auf die historischen Schriften des A. T., so zeigt sich in allen die religiöse Anschauungsweise, durch die sich das hebräische Volk vor allen andern Nationen der alten Welt unterschied, und wir begreifen, wie Josephus, cont. Apion. I, 7. sagen konnte, nach dem Glauben seines Volkes seien dieselben von Propheten, Sprechern Gottes, Verkündigern seines Willens geschrieben; denn als solche zeigen sich die historischen Schriftsteller des A. T., die im Gegensatz gegen die Classiker mehr die Thaten Gottes als die der Menschen erzählen, indem sie überall die Weise Gottes hervorheben, hinweisen auf seine Treue, seine Gerechtigkeit, seine Langmuth und Güte, die dem Reuigen verzeiht, seine Liebe, die so gern den Menschen beglückt, überall das Verhalten Gottes zu den Menschen so darstellen, dass Gottes Eigenschaften deutlich hervortreten, dass der Mensch erkennt, was zu seinem Heile dient und wie er sich das Wohlgefallen Gottes erwerben kann. Diese Schriften zeigen, wie nur der sich den innern Frieden des Gewissens und das Bewusstsein, dass er Gott wohlgefalle, erwerben kann, der seinen Vorschriften nachzukommen strebt, was ein solcher aber auch sicher ist zu erlangen; sie zeigen also, dass des Menschen Glück in seiner eignen Macht steht und genügen damit den religiösen Bedürfnissen des sittlichen Menschen, so dass die historischen Schriften des A. T., wenn auch weniger kunstvoll als die klassischen geschrieben, doch

die sind, aus denen wir am meisten Belehrung für unser Inneres schöpfen können; nirgends finden wir in ihnen die neidische Nemesis, Nägelsbach, nachhomer. Theologie pag. 49., nirgends ein Fatum, nirgends die wandelbare Fortuna! Ulrici, antike Historiogr. pag. 195. 259. 266. Und so unterscheiden sich auch die A. T. Schriften von den arabischen Historikern, obschon auch bei vielen derselben wie bei den Hebräern alles an Mose und die Thora, so alles an Mahomet und den Koran anknüpft und auf Mahomet und sein Reich lange Zeit vor seinem Erscheinen hingewiesen wurde. Man vergl. Sirat al Resul pag. 9 ff. 14. 102. 136 ff. Caussin de Perceval I. pag. 92. 96 ff. Die Weissagungen Mahomet's selbst, in denen er die Besiegung der Welt und die Ausbreitung seiner Religion verkündete, Abulfeda, vie de Mahomet pag. 65. ed. Noel de Vergers, speciell die Eroberung Aegyptens bei Abul Muhasim pag. 30. und die Bekehrung der Berbern zum Islam weissagte, Notices et Ext. II. pag. 153. 54. Allerdings haben sich solche Erzählungen und Weissagungen erst später und nach dem letzten Erfolge gebildet, sollte aber diese von A. T. Forschern noch nicht gehörig berücksichtigte Analogie nicht auch auf das A. T. Licht werfen? Cf. Lutz, Dogm. pag. 236. Lässt sich denken, dass Männer, die die nachmosaische Zeit nach vorhandenen Quellen buchstäblich wiedergeben, die frühere nach wörtlicher Inspiration, die sie sich nirgends zuschrieben, erzählten? Ebenso Tholuck, deutsche Zeitschr. 1850 pag. 342.

§. 54.

Die persischen Könige der Bibel. Dass Coresch Cyrus sei, darf ich als von allen Seiten zugestanden voraussetzen, heisst er ja auch in den Keilschriften Khurusch. Der im Buche Esra IV, 5. 24. V, 6. 7. VI, 1. 13. 14. erwähnte Darjavesch, Darius, kann also kein anderer sein, als Darius Hystaspis, weil zu seiner Zeit V, 2. die unter Cyrus nach Jerusalem zurückgekehrten Serubabel und Josua noch thätig sind. Ein Umstand, der, da Cyrus nach gewöhnlicher Annahme 536 vor Chr. die Erlaubniss zur Rückkehr gab, natürlich verbietet, an Darius II. Nothus, der von 423—404 regierte, zu denken. Arthasastha, unter dem Esra und Nehemia nach Jerusalem kamen, kann nur

Artaxerxes Langhand sein. Esra und Nehemia wirkten Nehem. XII, 36. gleichzeitig, und gleichzeitig mit Nehemia wirkte auch der Hohepriester Eljasib, Nehem. III, 1. XIII, 4. 7. Dieser ist von den sechs Nehem. XII, 10. 11. unter persischer Herrschaft wirkenden Hohenpriestern der dritte, mag also etwa 100 Jahre nach dem Exile sein Amt verwaltet haben und kann im 32. Regierungsjahre des Artaxerxes, d. i. 433 vor Chr., noch gelebt haben. So kam Esra, VII, 1., im Jahre 458 nach Jerusalem, Nehemia nach II, 1. 445 vor Chr. Derselbe Artaxerxes ist wohl auch Esra VI, 14. neben Cyrus und Darius als Begünstiger der neuen Colonie erwähnt. Darius der Perser Nehem. XII, 22. kann Darius Nothus sein, doch auch Codomanus; denn es geht ja die Liste der Hohenpriester bis in seine Zeit, ohne dass desswegen das Nehem. XIII, 28. Erzählte in seine Zeit fällt, wie Josephus, Antiq. XI, 8. behauptet. Dass der Ahasverus des Buches Esther wahrscheinlich Xerxes sei, ist §. 51. gezeigt worden. So weit sind die neuern Forscher ziemlich einig und die Meinung des Josephus, Antiq. XI. Cap. 5, 1 ff. 6., Arthasastha sei Xerxes und Cap. 6., Ahasverus sei Artaxerxes kann als beseitigt betrachtet werden. Aber wer sind Ahasverus und Arthasastha, Esra IV, 6. 7? Haben sie nach den gewöhnlichen Annahmen v o r, oder wie Kleinert in den Dorpat'schen Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften 1. B. pag. 5 ff. Hamburg 1832, Schulz, „Cyrus der Grosse" Stud. u. Krit. 1853 pag. 685 ff., ebendaselbst Vaihinger, 1857 pag. 87 ff., Bleek, Einl. pag. 387., Keil, Einl. pag. 455., Auberlen, Daniel pag. 135. wollen, erst n a c h Darius regiert? Alles beruht hier darauf, in welche Zeit versetzt der Verfasser des Buches Esra die Regierung der beiden genannten Könige, und da muss ich mich für die Zeit v o r Darius erklären, da nach meinem Urtheile diese durch den ganzen Zusammenhang gefordert wird. Esra IV, 4. erzählt, die Samariter hätten auf die Weigerung, ihnen am Tempelbau Antheil zu gestatten, die Juden im Baue lässig gemacht, und Vers 5 ff. geben nun das „wie?" an. 1) Dingten, bestachen sie Räthe am persischen Hofe von Cyrus an bis auf den Darius; 2) schrieben sie eine Klage gegen die Juden unter der Regierung des Ahasverus, und 3) eine Klage unter der Regierung des Arthasastha, wohl als die Juden auch die Mauer

um Jerusalem wieder zu bauen versuchten, in Folge welcher Klage jede öffentliche Baute zu Jerusalem untersagt wurde und also auch der Tempelbau bis ins zweite Jahr der Regierung des Darius rastete. Esra IV, 24. weist meinem Urtheile nach, nicht nur das בֵּאדַיִן „darauf,“ „alsdann,“ wie Esra V, 2. Dan. II, 14. 35. III, 3. 13. 19. auf אֱדַיִן Vers 23, sondern ebenso sehr das בְּטֵלָא und בְּטֵלַת auf בַּטִּלוּ. Somit sagt der Verfasser: der Bau des Tempels, den die Samariter schon unter Cyrus und Ahasverus zu hindern gesucht, etwa dadurch, dass die von ihnen bestochenen persischen Beamten den Transport der Baumaterialien nach Jerusalem erschwerten, sei erst in den Tagen des Arthasastha verboten worden. So erklärt sich auch, da der Verfasser nur erzählen will, was die Samariter gethan, warum die Erzählung überall durch ו weiter fortgeführt wird. Sie erschwerten und bestachen und schrieben, und erst Vers 24. gedenkt des Erfolgs der Handlungsweise der Samariter. Hätte der Verfasser hier nur die den Juden ungünstigen Perserkönige zusammenstellen wollen, wie Kleinert l. c. pag. 40. annimmt, so hätte er sich anders ausgedrückt, er hätte IV, 5. mit einem וְגַם und 24., der dann Vers 5. wieder aufnähme, mit וּבִשְׁנַת anfangen müssen. Es ist mir auch im A. T. nirgends ein Beispiel einer solchen längern den Zusammenhang unterbrechenden Parenthese bekannt. Haben Ahasverus und Arthasastha vor Darius regiert, so kann der erstere nur Kambyses, der zweite nur Pseudosmerdis sein. Allerdings kann ich nun nicht erklären, wie diese zu den angegebenen Namen kamen. Indessen lässt sich doch denken, dass Tanyoxares, wie Ktesias und Xenophon den Bruder des Kambyses nennen und welchen Namen natürlich der Mager annahm, in Arthasastha übergehen konnte, so dass die Schwierigkeit nur bei Kambyses stattfindet, weil wir von ihm keinen andern Namen wissen, was indessen bei der bekannten Sitte der persischen Könige, mehrere Namen zu haben, nicht zu hoch angeschlagen werden darf, Keil, Chron. pag. 101. Möglich ist auch, dass der Verfasser nur wusste, dass zwischen Cyrus und Darius zwei Könige regierten, von deren einem er den Namen nicht mehr kannte und dem er darum einen auch sonst in der persischen Geschichte vorkommenden beilegt. Auf die von mir gebilligte Weise sind die Königsnamen auch erklärt

von Keil, Apol. der Chron. pag. 130 u. ff., Ewald, Geschichte Israels III, 2. pag. 118 u. 565. und von Nägelsbach, in der Realencyclopädie, Art. Esra und Nehemia; Niebuhr, Assur und Babel pag. 44. Merkwürdig ist hier das Geständniss von Hirschfeld, Geschichte des Volkes Israel pag. 303. בֵּאדַיִן Vers 24. müsse auf Vers 23. gehen, und so setze der Verfasser den Arthasastha vor Darius, aber hierin irre er. Ebenso ist Bleek genöthigt, anzunehmen, irrig beziehe der Schriftsteller die unter Ahasverus und Arthasastha gegen die Juden vorgebrachten Klagen auf den Tempelbau, der zur Zeit dieser Könige längst vollendet war.

§. 55.

Die Propheten.

Die Propheten heissen so, weil die LXX. das hebräische נָבִיא durch προφήτης übersetzen, und aus den LXX. das Wort auch in die lateinischen Uebersetzungen überging. Prophet hiess bei den Klassikern besonders der Deuter der Vorzeichen und Orakel, der die oft dunkeln Worte derselben erläuterte, und aus ihnen die Zukunft deutete, und den man dazu durch innigen Verkehr mit der Gottheit befähigt glaubte. Das hebräische נָבִיא bezeichnet ebenfalls einen mit Gott in näherer Verbindung Stehenden; denn nach Exod. IV, 13 ff. VII, 1. 2. erscheint der נָבִיא als ein solcher, dem Gott selbst die Worte, die er aussprechen soll, in den Mund legt, so dass dieselben als Worte Gottes anzusehen sind. Was die Erklärung des Wortes נָבִיא betrifft, so stehen sich zwei Ansichten entgegen, die einander das Gleichgewicht halten. Die eine sieht נָבִיא als eine vom Kal abgeleitete Participialform des Verbums נָבָא an, das im Arabischen die Bedeutung verkündigen, ankündigen, hat, und erklärt נָבִיא demnach: Sprecher, Redner, wie das Wort auch von arabischen Grammatikern und Scholiasten gedeutet wird. Die zweite Erklärung sieht נָבִיא als eine Passivform an, weil נָבָא im Hebräischen immer nur im Niphal und Hithpael vorkömmt, welche Conjugationen passive oder reflexive Bedeutung haben, und erklärt: der Angesprochene, der, dem von Gott etwas verkündet worden, damit er es wieder andern mittheile; und auch diese Erklärung, die sich obendrein näher als die erste an

das Hebräische anschliesst, kann sich mit demselben Rechte auf arabische Grammatiker stützen. Ausführlich sprechen über die Bedeutung des Wortes נָבִיא Knobel, der Prophetismus der Hebräer 2. B. Breslau 1837 B. I. pag. 136 ff., Köster, die Propheten des A. und N. T., Leipzig 1838 pag. 182 u. ff., Redslob, über den Begriff des Nabi, Leipzig 1839, Fleischer im Anhange zu Delitzsch, Commentar zur Genesis 3. Edit. pag. 634., Tholuck, die Propheten pag. 21.

§. 56.

Propheten, d. h. Sprecher Gottes, Verkündiger seines Willens, konnte es nur in der Gemeinde Israel geben, da nur in dieser nach Deut. XXXIV, 10. von einem Propheten zu einem Gott geheiligten Staate gegründeten der Wille Gottes zu erkennen möglich war, und daher auch nur ihr verheissen werden konnte, es werde immer für Verkündigung des Willens Gottes in ihr gesorgt werden, Deut. XVIII, 15 u. ff. Gemäss dieses Ausspruchs treffen wir zu allen Zeiten Propheten in Israel. Schon Richt. VI, 8--10., wo ein Prophet kurz an die Gebote Gottes erinnert, und zu verstehen giebt, die Drangsal der Midianiter sei Folge des Ungehorsams gegen dieselbe, dann Samuel, dessen Wirken allen abgöttischen Cult verdrängt und das zerfallene Israel aufs Neue zu einem Gottesstaate vereinigt, Nathan und Gad, die sich dem despotischen Willen David's, wo er nur sinnlicher Lust oder der Eitelkeit fröhnen will, mit kühner Rede entgegenstellen, Ahia von Silo 1. Kön. XI, 30 u. ff. der, weil er erkennt, dass Salomo das dem theokratischen Könige vorgesteckte Ziel nicht zu erreichen strebt, ihm den Abfall der nördlichen Stämme ankündigt, dann im Reiche Israel Elias und Elisa, die der Dynastie des Amri den Untergang ankünden, weil sie durch ihre Verbindung mit Tyrus Israel zu einem heidnischen Reiche umzugestalten drohte, und die ihnen ungefähr gleichzeitigen in Juda auftretenden Propheten, Asarja, der Sohn Oded's, 2. Chron. XV, 1. Hanani XVI, 7. Jehu XIX, 2. Jehasiel XX, 14. und ein ungenannter, der den Amazia zurecht wies XXV, 15. Alle diese Propheten wurden von einem und demselben Grundgedanken geleitet, für den Fortbestand des theokratischen Staates, der Gemeinde Gottes, zu wirken, damit sie ein

Segen für andere Völker werde. Darum suchten sie dieselbe nach den im Pentateuche enthaltenen Gesetzen und Vorschriften Gottes immer fester zu begründen, traten den Götzendienern mit festem Muthe entgegen, und forderten zur Verehrung Jehova's auf, und zum Glauben an den Schutz, den er seinem Volke gewähren werde, so lange es ihm treu bleibe. Daher ermunterten sie auch zu kräftigem Widerstande gegen die Angriffe der Nachbarstaaten, Richt. IV, 5., 2. Chron. XX, 14., besonders gegen die Syrer, die das nördliche Reich oft so hart drängten, 1. Kön. XX, 13. 28. 35 u. ff., 2. Kön. XIII, 17., suchten aber Kriege zwischen den beiden hebräischen Staaten selbst zu hindern, 2. Chron. XI, 4. und wollten unter denselben ein brüderliches Verhältniss festhalten XXVIII, 9., wenn sie gleich den engern Bund Josaphat's mit dem Hause Ahab tadeln, denn im Ganzen erkennen die ältern Propheten 1. Kön. XI, 30 u. ff. auch das Reich Israel als einen Gott geheiligten Staat an. So erscheinen die Propheten als Wächter des Staates Gottes und heissen darum auch öfters צֹפִּים oder שֹׁמְרִים, und von dem eben angegebenen Gesichtspunkte aus wurde auch in der Zeit Samuel's und später, besonders auch in den in der Chronik citirten Monographien die Geschichte Israel's erzählt, und mit rückwärts auf die Vergangenheit gerichtetem Blicke, die Gegenwart, zur Belehrung der Zeitgenossen, aus jener und dem Gehorsam gegen Gott erklärt. Aber diese Art der Prophetie genügte nicht mehr, als grosse Weltmächte der Gemeinde Israel den Untergang drohten. Da musste auch dieser mit den Verheissungen Gottes und dem Glauben an sie in Harmonie gebracht werden, und dazu reichte die Geschichte nicht hin, denn jetzt galt es die Zukunft aus der Gegenwart oder Vergangenheit zu erklären. Es musste gezeigt werden, wie Israel die Absichten Gottes nie vollkommen realisirte, wie es nie eine Gemeinde gewesen, in der man Jehova von ganzem Herzen diente, und eine solche bloss in Folge grosser Sichtungen werden könne, zu denen die Feinde das Werkzeug in Gottes Hand sind, und aus welchen bloss die wahrhaft Frommen gerettet werden, die dann die wahre Gemeinde Gottes bilden, an der sich Jehova so verherrlichet, dass selbst fremde Völker sich an sie anschliessen und nach und nach die Verehrung des wahren Gottes mit all ihren

seligen Folgen sich über die ganze Welt verbreitet und alle einen Gottesstaat bilden, in dem ein von Gott wunderbar begünstigter Davidischer Sprössling herrscht. Es bildete sich daher auch erst gegen die Zeit des Untergangs Israel's eine prophetische Litteratur im engern Sinne des Wortes, d. h. eine in die Zukunft schauende, daher die Propheten auch חוזים oder ראים, Schauer heissen, die zum Voraus das Schicksal Israel's, nach der der Gemeinde Israel's zu Grunde liegenden Idee, vermittelst tiefer Erkenntniss derselben, mit innerer Nothwendigkeit, der darum auch der Erfolg entsprach, verkündeten.

Die Gabe der Prophetie war nicht an eine eigenthümliche Lebensweise geknüpft, auch erscheinen die Propheten nirgends als strenge Asceten, die sich jede Freude versagen, sondern lebten wenigstens sehr oft in einem geordneten Familienleben. So werden 1. Sam. VIII, 2—5. zwei Söhne Samuel's erwähnt, Jesajas erzählt von seiner Frau und seinen Kindern, Jes. VII, 3. VIII, 3. 4. 18., auch Ezechiel war Ezech. XXIV, 18. verheirathet, aber doch mögen sie in der Regel von grössern lärmenden Lustbarkeiten, die gegen die ernstere Richtung ihres Geistes stritten, sich zurückgezogen haben, wie denn Jerem. XV, 17. versichert, er habe sich nicht in den Kreis der Lachenden begeben, sondern sei einsam zu Hause gesessen, und von Elias wissen wir 2. Kön. I, 8., dass er wie Johannes der Täufer nur einen groben härenen Mantel trug, der auch Zach. XIII, 4. als Kleidung derjenigen erscheint, die für Propheten gelten wollten, und mehr aus Ostentation jenen Mantel trugen. Vielleicht beschränkte sich diese eigenthümliche Tracht auf die Propheten, die wie Elia oder Elisa die prophetische Thätigkeit zu ihrem Lebensberufe machten, wenigstens lesen wir von keinem andern Propheten, dass er sich durch seine Kleidung ausgezeichnet habe. Noch viel weniger bildeten die Propheten einen besondern in sich abgeschlossenen Stand. Durch Gott selbst beauftragt und durch ihn zu ihrem Berufe geweiht, d. h. mit dem festen Bewusstsein, durch ihre Weissagungen, zu denen sie ein innerer, gottgewirkter Glaubenstrieb hindrängte für das Reich Gottes zu wirken, traten, ihrer eigenen Aussage nach, Jesajas, Jes. VI., Jeremias, Jer. I., Eezechiel, Eezech. I. und Amos, Amos VII,

14. 15. als Propheten auf. Ganz der Natur der Sache gemäss, denn die Prophetie konnte nur das Ergebniss einer tiefern Gotteserkenntniss sein, die dem natürlichen Menschen fremd ist, und nur dadurch möglich wird, dass der göttliche Geist sich mit dem menschlichen verbindet, und durch diese Verbindung den Menschen zur Verkündigung der Wahrheit antreibt, was natürlich nur durch hohe Sittlichkeit und festen Glauben vermittelt, aber nicht angelehrt werden kann, und somit ist die Prophetie, wie auch aus 1. Petri I, 10. 11. vergl. mit 2. Petri I, 19—21. erhellt, allerdings das Produkt des menschlichen Geistes, der aber vom göttlichen Geiste so geleitet werden muss, dass er sich dieser Leitung bewusst ist, und sich ganz derselben hingiebt. So verstanden die Propheten den Sinn ihrer Weissagungen, zu denen sie allerdings durch eine gewisse innere Nothwendigkeit getrieben wurden, gar wohl, wenn ihnen auch die Mittel, deren sich Gott zur Erreichung seiner von ihnen klar erkannten Absichten bedienen werde, nicht immer deutlich vor der Seele standen, und wir haben nicht nöthig, die schon von Philo und Josephus aufgestellte Ansicht anzunehmen, der Prophet habe nur von Gott Gehörtes, ohne eigenes Bewusstsein desselben verkündet. (Vergl. hierüber de Wette's Dogmatik 1. Th. §. 144.)

Diese schon von der älteren Kirche verworfene Ansicht, wie dies von Hengstenberg, Christ. des A. T. 1. B. 1. Edit. pag. 293 u. ff. klar nachgewiesen wurde, suchte dieser Gelehrte nach dem Vorgange von Maimonides im מורה נבוכים und Joh. Smith, de prophetia et prophetis, in Clericus Commentar zu den Propheten neu abgedruckt, wieder zu vertheidigen, und behauptet, dass die Propheten in der Ekstase gesprochen, d. h. wie die heidnischen Seher mit Unterdrückung der menschlichen Thätigkeit und des verständigen Bewusstseins. Der Unterschied zwischen den hebräischen Propheten und den heidnischen Sehern bestehe darin, dass jene durch die Ekstase in eine wahrhaft höhere Region erhoben wurden, diese in *μανία* oder Furor redeten, die davon herrührte, dass durch narkotische Mittel der niedere Theil der Seele gegen den höheren zum Streite aufgeregt wurde, wie besonders v. Dale, de oraculorum ethnicorum origine atque auctoribus pag. 140 u. ff. gezeigt hat. Dass hingegen Propheten die ernste

Stimmung zur Weissagung durch Aeusseres vermittelten, finden wir nur 2. Kön. III, 15. 1. Sam. X, 5; auch in der neuen Auflage III, 2. pag. 158 u. ff. ist Hengstenberg im Ganzen dieser Ansicht treu geblieben, doch lässt er das verständige Bewusstsein nicht mehr ganz zurücktreten, nach 1. Kor. XIV, 32., nur bleibt es immer das Secundäre, und der Prophet befand sich beim Weissagen in einem, vom gewöhnlichen ganz abgetrennten Zustande. Allerdings muss zugegeben werden, dass gewisse Erscheinungen diese Annahme begünstigen und sie insbesondere in den von den Propheten geschauten Visionen ihre Stütze zu haben scheint, da in diesen doch offenbar dem Geistesblicke des Propheten, bei ruhender Reflexion und ruhenden äusseren Sinnen etwas von aussen dargeboten zu werden scheint. Allein dieses auch angenommen, so finden sich solche Visionen doch verhältnissmässig nur sehr selten erzählt, und besonders dann, wenn Gott einen zum Propheten beruft und weiht, und da liesse sich die Vision immer begreifen als aus einem heftigen inneren Kampfe entstanden, ob man dem Andrange des göttlichen Geistes gehorchen wolle oder nicht, in welchem Kampfe dann die Einbildungskraft das, was der Geist fühlte oder erfuhr, gleichsam auch äusserlich sah, ohne dass man berechtigt wäre sich das Bewusstsein des Propheten auch zu anderer Zeit als unterdrückt zu denken. Indessen lassen sich auch diese Visionen als Erzeugnisse der menschlichen Thätigkeit ansehen, sobald daneben nur festgehalten wird, dass sie mit dem ganzen, das Innere des Propheten bewegenden Glaubenstreiben zusammenhangen, die Ideen, die im Propheten lebten, brachten diese Form der Darstellung hervor. Dafür zeugt besonders Jes. VI., welche Vision Schritt für Schritt das Verhältniss des Propheten zu Gott und die Verpflichtung, die er als Prophet übernimmt, darthut; andere Visionen dagegen, z. B. die Erbauung und Einrichtung des neuen Tempels, den Ezechiel Cap. 40—48. darstellt, sind offenbar nur eine vom Propheten selbst gewählte Manier, seine Gedanken anschaulicher zu machen. Besonders beruft sich Hengstenberg noch, seine Ansicht zu rechtfertigen, auf Erzählungen wie 1. Sam. XIX, 24., woselbst es von Saul heisst, auch er habe seine Kleider ausgezogen, und von Samuel geweissagt, mit welcher Stelle Hengstenberg noch Num. XXIV, 4. und Ezech. I, 28. ver-

gleicht. Die Stelle im 1. Buch Samuel's hat gewiss viel Befremdendes, das ich psychologisch nicht gehörig zu erklären vermag und mit ihr höchstens Joh. XVIII, 6. vergleichen kann; doch vergleiche auch 1. Kor. XIV, 24. 25. und was Tholuck, die Propheten, pag. 59. von Begeisterung erzählt, die sich unwillkührlich auf solche gegenwärtige Personen fortpflanzt, die ihrer Gesinnung nach solchen Zuständen fremd sind. Allein ich kann doch Hengstenberg's Ansicht darum nicht zu der meinigen machen, weil die Propheten in ihren Vorträgen in der Regel klar und deutlich sind, immer von der concreten Gegenwart ausgehen, die historischen Beziehungen und Verhältnisse ihrer Zeit nicht überschreiten, denn nur ganz selten finden sich in den Propheten, deren Zeitalter wir kennen, einzelne Züge, die wir nicht aus demselben zu erklären vermögen, was selbst Hengstenberg l. c. pag. 312. 1. Edit., 3. Th. 2. pag. 196. 2. Edit. zugiebt. Desswegen erklärt auch er sich gegen eine magische Einwirkung Gottes auf die Seelen der Propheten, geräth aber dadurch in Widerspruch mit sich selbst. Ich möchte hier auch noch fragen, wie, wenn der Prophet sich dessen, was er aussprach oder verkündete nicht bewusst war, wir uns eine prophetische Litteratur denken können? Wie die Propheten im Stande waren ihre Weissagungen zu sammeln und herauszugeben, wozu z. B. Jeremias Cap. XXXVI. erst nach längerer Zeit seines Wirkens Anstalt traf, weiss ich nach Hengstenberg's Theorie nicht zu begreifen. Wirklich veranlasst ihn auch dieser Umstand l. c. pag. 179. zur Modificirung seiner früheren Ansicht, und wir werden mit Tholuck l. c. pag. 70. sagen müssen, dass wenn auch der Einfluss des heiligen Geistes die Selbstthätigkeit der Propheten in einzelnen Momenten überwältigte, doch nie Selbstlosigkeit eintrat, die nur bei der Naturreligion sich zeigt. Lehrreich ist zu vergleichen die Abhandlung von Ed. Graf „die besonderen Offenbarungen Gottes," Stud. und Krit. 1859. 1 u. 2. Wenn oben bemerkt wurde, die Propheten hätten keinen besonderen Stand ausgemacht, sondern seien bloss in Folge innerer Anregung, und des Dranges ihres Geistes als Verkündiger des Willens Gottes aufgetreten, so schliesst diese Bemerkung nicht aus, dass sich hin und wieder an einzelne Männer von hoher prophetischer Wirksamkeit andere anschlossen, die sich von ihnen unterrichten, belehren und

in die Natur des Reiches Gottes einweihen liessen, (wofür namentlich die Zeiten Samuel's, und die der Propheten Elias und Elisa Belege liefern) und eben durch ihren Anschluss an Propheten Prophetenschüler genannt wurden, doch zeigt sich bei diesen selten eine nach aussen, auf den Fortbestand oder die Erweiterung des Staates Gottes gerichtete Thätigkeit, und sie scheinen mehr nur darauf ausgegangen zu sein, fromme Lieder zum Lobe Gottes zu dichten, wie denn schon Kimchi zu 1. Sam. X, 5. dem Targum folgend die gute Bemerkung macht, die Prophetie der dort erwähnten Propheten seien Gesänge gewesen, und durch den heiligen Geist gesprochene Loblieder Gottes; oder sie suchten durch den Lehrer gestärkt, im Vereine mit gleichgesinnten, ein zurückgezogenes, gottgeweihtes Leben zu führen, wie wir dieses in den Zeiten des Elias und Elisa treffen, in denen eben durch solche Vereine man den durch Ahab begünstigten Baalscult zu bekämpfen oder sich ihm wenigstens zu entziehen suchte. Weil solche religiöse Vereine in Samuel's Zeit zum ersten Mal erwähnt werden, so nimmt man gewöhnlich an, Samuel sei ihr Stifter gewesen, wozu aber 1. Sam. IX. X. darum keine Berechtigung giebt, weil diese Vereine überall als etwas bekanntes, schon längst bestehendes vorausgesetzt werden, und auch ihre Entstehung aus dem Princip der alttestamentlichen Religion, so wie man sich ihres Gegensatzes gegen das Heidenthum bewusst wurde, begreiflich ist. Höchst selten nur scheint es der Fall gewesen zu sein, dass wie Elias den Elisa, ein Prophet einen andern geradezu zu seinem Nachfolger wählte, wir kennen nur dieses einzige Beispiel, und ihn dazu durch die symbolische Handlung des Umwerfens des Mantels, die wir auch bei Mahomedanern wiederfinden, (Pend-nameh, ed. Sacy pag. LXIII.) weihte, und gewiss war es eben so selten, dass der Nachfolger die Wirksamkeit seines Vorfahren in seinem Geiste und seiner Kraft, wie Elisa that, fortsetzte; hingegen erzog hin und wieder ein prophetischer Vater seinen Sohn zu seinem Berufe, wie z. B. Hanani, 2. Chron. XVI, 7. und dessen Sohn Jehu 2. Chron. XIX, 1. Propheten waren, und vielleicht wollte auch Jesajas, als er seinen Sohn Schear Jaschub VII, 3. zu einer prophetischen Handlung mitnahm, zur Belehrung desselben beitragen.

Auch Frauen konnte ein innerer Drang zur Verkündigung von Weissagungen antreiben, doch sind hier der Beispiele nur wenige, nur von dreien berichtet die Geschichte, von Mirjam, Debora und Hulda. Mirjam, die Schwester Mosis, leitet nach dem glücklichen Durchzuge durch das rothe Meer, den Gesang der Frauen, die Gott dafür lobpriesen, und dass sie bei Israel in Ansehen stand, erhellt daraus, dass sie Num. XII. es wagen durfte, in Verbindung mit Ahron sich gegen Moses aufzulehnen. Sicherer noch ist, dass Debora sich hoher Achtung erfreuen durfte. Sie erscheint Richt. IV. und V. in gewisser Beziehung als Vorsteherin des Volkes, gebietet ohne weiters, nur im Bewusstsein, dass Jehova's Volk den Heiden nicht dienen dürfe, Krieg gegen den König Jabin, der Israel unterdrückte, begeistert das Heer und danket in theokratischem Liede Gott für den erfochtenen Sieg. Hulda lebte zur Zeit des Königs Josia, in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts vor Christo, und beantwortete, 1. Kön. XXII, 14 u. ff. dem Hohenpriester Hilkia die nach Auffindung des Gesetzbuches im Auftrage des Königs an sie gestellte Frage, was es für Folgen für Israel habe, dass den Vorschriften des Gesetzes bis dahin nicht Genüge geleistet worden, mit den Worten, Gott müsse allerdings dafür Strafe eintreten lassen, doch erst in der Zeit nach Josia's Tode, weil er sich bemühe dem Willen Gottes nachzukommen. Längere prophetische Vorträge besitzen wir keine von Prophetinnen, ihre Wirksamkeit steht also auf jeden Fall weit hinter der der Propheten zurück.

Wenn schon, wie wir eben sahen, Frauen als Prophetinnen ein so hohes Ansehen genossen, dass König und Hohepriester sie um Rath fragten, so finden wir dasselbe bei den Propheten noch in einem viel höheren Grade. Auch an sie wandten sich Könige um Rath und Trost, so Hiskias an Jesajas, Jes. XXXVII, 5 u. ff., so frägt Zedekia den Jeremias über den Ausgang der Belagerung von Jerusalem durch die Chaldäer und über das ihm bevorstehende Schicksal, Jerem. XXXVII, 3. 7 u. ff. XXXVIII, 14 u. ff., und sie unterwarfen sich auch darum demüthig ihren Aussprüchen, selbst wenn sie ihnen Vorwürfe machen, wie Jehu dem Josaphat, 2. Chron. XIX, 2., oder ihnen gar Unglück als Strafe ankünden, wie Jesajas dem Hiskias,

Jes. XXXIX, 6 u. ff., oder Nathan dem David nach dem Ehebruche mit der Bathseba, 2. Sam. XII. und dieses thun nicht nur fromme gottergebene Fürsten, sondern auch solche, die den Götzendienst befördern, wie z. B. Rehabeam auf Befehl des Propheten Semaja den Krieg mit dem Reiche Israel unterlässt, 2. Kön. XII, 21 u. ff., und als Elia dem Ahab den Untergang seines Hauses ankündigt, trauert und fastet derselbe, und dass ein König, wie Assa, 2. Chron. XVI, 10. oder Joas, 2. Chron. XXIV, 20. sich gegen den Ausspruch eines Propheten erhebt, ist ein seltener Fall. Zwar hörten viele die streng sittlichen Reden der Propheten, in denen sie die Sünden ihrer Zeit bestraften, nicht gern, und öfters wurden sie darum von ihren Zeitgenossen angefeindet, worüber besonders Jeremias, XI, 18. u. ff. klagt, aber daneben standen sie doch in solchem Ansehen, und der in ihnen wirksame höhere Geist wurde von so vielen anerkannt, dass man selbst in Dingen des gewöhnlichen Lebens sich nach ihrem Rathe richtete und bei ihnen Erkundigung einzog. So fragte 1. Sam. IX. Saul bei Samuel nach seines Vaters verlorenen Eseln, die Gattin Jerobeam's I. beim Propheten Ahia 1. Kön. XIV. über den Ausgang der Krankheit ihres Sohnes, auf den Rath des Jesajas legte Hiskia Feigen auf sein Pestgeschwür, 2. Kön. XX, 7. Jedoch ist diese Art der prophetischen Wirksamkeit, die sich mit der der heidnischen Mantik vergleichen lässt, doch nur eine mehr zufällige und untergeordnete, auch wird derselben und der damit zusammenhängenden speciellen Prädictionen besonders nur in den Büchern Samuel's und der Könige gedacht, die auf jeden Fall, wenigstens theilweise, erst lange Zeit nach den in ihnen erzählten Begebenheiten verfasst sind, und da mag mancher Ausspruch durch die Ueberlieferung nach dem Erfolge eine bestimmtere Fassung erhalten haben, worauf ich schon in den Bemerkungen über die Bücher der Könige hinwies, obschon auch hier vieles, wie z. B. die bestimmten Weissagungen über den Sturz abgöttischer Dynastien des Zehn-Stämmereichs, und namentlich der Befreiung Jerusalems vom assyrischen Heere, die Jesajas voraussagte und die sich vollständig erfüllte, aus dem oben entwickelten Princip der Prophetie erklärt werden kann, und somit ist das Vorhersagen specieller, historischer Facta, soweit dieselben mit dem

Hauptgedanken der Weissagung nothwendig, und jedes Zufällige ausschliessend zusammenhängen und ihn bedingen, und mit der historischen Situation des Propheten vereinbar sind, anzunehmen. Auch der poetische, rhythmische Vortrag der Propheten, wie er bei Männern, die ein innerer Trieb zum Sprechen drängte sich natürlich zeigen musste, verschaffte den Propheten Ansehen, das in der Regel im Morgenlande den Dichtern gern gewährt wird, und auch Mahomet selbst und seine Anhänger gründen auf die poetische Form des Korans den Hauptbeweis der Göttlichkeit seiner Sendung, worüber Pokocke, specimen historiae Arabum, pag. 17. und 196 u. ff. ed. White, ausführliche Nachricht giebt, und wirklich sind auch die ältesten Suren des Koran in einem Stile geschrieben, der mit der Weise der hebräischen Propheten Aehnlichkeit hat; denn diese Abschnitte des Koran sind ebenfalls Erzeugnisse eines mächtigen inneren Dranges, der den Mahomet bewog, sich dem Götzendienste seiner Zeitgenossen entgegenzustellen, und sie zu einem reineren Culte aufzufordern; in eben der Manier sprechen auch die, welche gleichzeitig mit Mahomet sich zu Propheten der Araber aufwerfen wollten, und die Prophetin einer weit früheren Zeit, wenn die spätere Zeit ihre Worte treu wiedergiebt, Dhariphat-Alkhair, die die Ankündigung einbrechenden Unglücks mit folgenden Worten begann: Beim Licht und der Finsterniss, bei der Erde und den Himmeln, gewiss dieser Garten wird untergehen, und wie in den früheren Zeiten die Wasser alles überschwemmen, cf. Memoires de l'acad. des Inscript. Tom. XLVIII. pag. 636 u. ff.; ja auch in verhältnissmässig junger Zeit, im Jahre 1451 p. Chr. bewahrten mahomedanische Seher, die mit derselben Kühnheit, wie die hebräischen Propheten, Fürsten ihre Vergehen vorhielten und ihnen Strafe dafür androhten, eine poetische Sprachweise, wie aus den von Muradgea d'Ohsson, Tableau de l'empire Othoman, 1. B. pag. 369. und 72. beigebrachten Beispielen erhellt, und ebenso aus der Predigt des türkischen Derwisches in den Fundgruben des Orients, I. pag. 249 ff. Wir finden nämlich bei den hebräischen Propheten nicht nur viele der Prosa fremde Wörter, z. B. אֱנוֹשׁ Mensch, אָתָה kommen, קֶדֶם Vorzeit, זִמֵּר singen u. a. m., oder gewisse Adjective als Substantive für ein besimmtes Subject, wie

אָבִּיר der Starke, Gott, יְחִידָה das Einzige, für Leben u. s. w., wozu Knobel, der Prophet. 1. B. pag. 390 u. ff., Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift pag. 22. und in der Vorrede zum Lexicon pag. XXXVIII. noch viele Beispiele liefern, sondern auch den sogenannten Parallelismus der Glieder, d. h. kurze, sententiöse Sätze, die in einem symmetrischen Verhältnisse zu einander stehen, und in denen entweder derselbe Hauptgedanke in anderen Worten und Bildern wiederkehrt, wie Jes. XIV, 24—26., oder der zweite Satz gerade das Gegentheil, den Gegensatz des ersten ausdrückt. Dabei zeigen sich die Propheten besonders lebhaft in ihren Schilderungen, man beachte wie Jesajas Cap. X. den Zug des assyrischen Heeres darstellt, wie er dessen König so passend hochmüthig reden, das Heer bis in die Nähe von Jerusalem kommen, aber dann plötzlich zu Grunde gehen lässt! Man lese die Eroberung von Ninive bei Nahum, die von Babel, Jes. XXI., beachte wie Micha I, 3. 4. das Herabkommen Gottes schildert, dass er mit seinem Volke Gericht halte und dasselbe bestrafe. Die lebhafte Weise, mit der die Propheten vortrugen, drängte sie oft nach morgenländischer Sitte (vergleiche die Geschichte von Medina, von Wüstenfeld, Göttingen 1860, pag. 15.) den Inhalt ihrer Rede, ihm mehr Glauben zu verschaffen, durch eine Handlung zu veranschaulichen. So zerbricht z. B. Jeremias Jerem. XIX, 10. eine Flasche als Wahrzeichen, אוֹת oder מוֹפֵת, der Zerstörung Jerusalems, Jesajas geht Cap. XX. baarfuss und ohne Oberkleid, als ein Vorbild der Aegyptier, die Assyrien baarfuss in die Gefangenschaft führen wird, Jeremias wandelt Cap. XXVII. in Banden und Jochen einher, und sendet solche an die benachbarten Fürsten, als Symbol dafür, dass sie längere Zeit Babel dienen müssen, während umgekehrt der falsche Prophet Hanani, der das Gegentheil verkündet, in dieser Absicht das Joch des Jeremias zerbricht. Wenn diese und ähnliche symbolische Handlungen gewiss oder höchst wahrscheinlich vollzogen wurden, so wurden andere ohne Zweifel bloss erzählt. Dahin zähle ich, dass Hosea den Auftrag erhalten, eine Dirne zu heirathen, mit ihr Kinder zu zeugen und ihnen Namen zu geben, durch welche das künftige Schicksal des israelitischen Volkes dargestellt werden soll, oder dass dem Propheten Jeremias Cap. XIII. befohlen wird, einen Gürtel zu kaufen, dann aber ihn an

13

den Euphrat zu bringen und ihn dort in einer Felsenritze zu lassen, bis er verdorben ist, zum Zeichen dafür, dass Jehova sein Volk über den Euphrat nach Babylonien abführen werde.

Mehreres über die Propheten und die Natur ihrer Weissagung geben ausser den §. 55. angeführten Schriften und den Einleitungen ins A. T. noch Ewald in der Einleitung zu den Propheten des A. B. Stuttgart 1840, und in theologischer Hinsicht besonders Lutz, bibl. Dogmatik, pag. 243 – 64. und Hermeneutik pag. 396—410.

§. 57.

Ehe wir nun nach diesen allgemeinen, einleitenden Bemerkungen zur Betrachtung der prophetischen Litteratur übergehen, ist noch anzugeben, dass die Juden selbst, die Propheten, die bei ihnen nach §. 2. נְבִיאִים אַחֲרֹנִים heissen (obschon nach Buxtorf, Tiberias pag. 101. einzelne wie Bartenora und Maimonides, alle vorexilischen Schriftsteller nach Zach. I, 4. נְבִיאִים רִשֹׁאנִים nennen) in Grosse, גְדוֹלִים und Kleine, קְטַנִּים, abtheilen. Zu den ersten rechnen sie Jesajas, Jeremias und Ezechiel, zu den kleinen, die 12 auch bei uns Christen so genannten, die immer als ein Buch angesehen werden, und die nach dem Talmud, Baba bathra fol. 14. nicht selbst ihre Reden aufschrieben, welche sich lange mündlich fortpflanzten, bis sie von den nachexilischen Propheten, weil diese wussten, dass die Prophetie mit ihnen aufhöre, aufgezeichnet wurden.

Die oben angegebene Reihenfolge der grossen Propheten findet sich nur bei den Masorethen und den spanischen Handschriften, in den deutschen und gallischen, und im Talmud steht Jesajas dem Ezechiel nach, und zwar nach Angabe des Talmud darum, weil man auf die Bücher der Könige, die am Schlusse die Eroberung Jerusalems erzählen, den Jeremias folgen lassen wollte, der sie weissagt; an ihn reihte sich Ezechiel an, weil er ebenfalls droht und erst am Ende seines Buches tröstenden Inhalts wird, und Jesajas wurde hinter ihn gestellt, weil sich bei ihm namentlich von Cap. 40. an viele frohe Weissagungen finden, welche Ansicht auch von Vitringa und Kleinert gebilligt wird. Eichhorn hingegen, Einleitung ins A. T. §. 7, dem auch Gesenius, im Commentar zum Jesj. pag. 23. und viele andere bei-

stimmen, findet die Ursache dieser Folge in dem Umstande, dass dem Jesajas viele, nicht von ihm herrührende, aus späteren Zeiten stammende Weissagungen zugeschrieben wurden, und man gefühlt habe, dass ihm dieserwegen nicht der erste Platz gebühre.

Auch die kleinen Propheten sind uns in einer doppelten Reihenfolge überliefert, von denen der hebräische Text die eine, und die LXX. die andere geben. Nach dem hebräischen Texte folgen sie so auf einander: 1) Hoseas, 2) Joel, 3) Amos, 4) Obadia, 5) Jonas, 6) Micha, 7) Nahum, 8) Habakuk, 9) Zephanias, 10) Haggai, 11) Zacharias, 12) Maleachi. Die LXX. hingegen, die von Nahum an mit dem hebräischen Texte harmoniren, weichen in der Anordnung der sechs ersten Propheten von ihm ab und geben folgende Reihenfolge: 1) Hoseas, 2) Amos, 3) Micha, 4) Joel, 5) Obadia, 6) Jonas. Dass beiden Reihen im Ganzen das chronologische Princip zu Grunde liegt, lehrt der Augenschein; aber im Einzelnen muss dasselbe beschränkt werden, denn es steht ihm entgegen, dass vorzugsweise die grösseren Propheten den kleineren vorangestellt werden, und offenbar ist dadurch Hoseas der erste dieser Propheten geworden, und dieser Grund der Reihenfolge ist in den LXX. noch viel consequenter durchgeführt worden, so dass sie selbst Amos und Micha dem Joel voranstellen; sodann glaube ich auch noch nachweisen zu können, dass vermöge einer Kritik, die die in gewissen sprachlichen Beziehungen ähnlichen Propheten zusammenstellte, einzelne wie z. B. Obadia, ihre jetzige Stellung erhielten, worüber ich mich schon in meinen messianischen Weissagungen pag. 146 u. ff. ausgesprochen, und was auch Keil, Einl. pag. 314. 273. 2. Edit. anerkennt. Dass der hebräische Text genau der Chronologie folge, können weder Hävernick, Einl. II, 2. pag. 275., noch Caspari, der Prophet Obadia pag. 39—41., die dies behaupten, genügend nachweisen, und die dafür aus Hieronymus, Einleitung zu den kleinen Propheten angeführte Stelle, die Propheten, deren Ueberschrift keine Zeitangabe enthalte, hätten unter denselben Königen geweissagt, die die Ueberschrift ihrer Vorgänger angebe, beweist darum nicht, was sie soll, weil sie sich auf keine jüdische Tradition stützt, und auch der Talmud die Reihenfolge der kleineren Propheten nicht zu erklären versucht.

Gewöhnlich werden in den Einleitungen ins A. T. zuerst die grossen Propheten, und dann die kleineren nach der masorethischen Reihenfolge näher betrachtet, und ihnen oft das, von den Hebräern zu den Hagiographen gezählte Buch Daniel beigegeben. Ich glaube aber im Interesse der prophetischen Litteratur und der theologischen Wissenschaft, die Propheten, die zu gleicher Zeit wirkten, neben einander stellen zu sollen, weil auf diese Art die Entwickelung und Ausbildung der Prophetie leichter erkannt, und begriffen wird, warum die Propheten gerade so und nicht anders weissagten. Ich theile also die Propheten, nach der Zeit ihrer Wirksamkeit, zuerst in die drei Hauptgruppen ein, in die sie gleichsam von selbst zerfallen, 1) Propheten der assyrischen Periode, Hoseas, Jesajas, Micha, Nahum, Zephania; 2) der chaldäischen Zeit, Habakuk, Jeremia, Ezechiel, Obadia; 3) nachexilische Propheten, Haggai, Zacharias, Maleachi. Voran sende ich die beiden Propheten Joel und Amos, die noch vor der Zeit der assyrischen Macht auftraten, und zum Schlusse lasse ich den Jonas und Daniel folgen, die sich durch ihren Inhalt wesentlich von den übrigen prophetischen Schriften unterscheiden.

Die Grundsätze, nach denen das Zeitalter der Propheten, deren Wirkungszeit die Ueberschrift nicht angiebt, zu bestimmen ist, beruhen auf der Beobachtung, dass die Propheten, deren Zeit wir aus der Ueberschrift kennen, in ihren Reden ganz mit dem harmoniren, was wir über ihre Zeit aus den historichen Schriften wissen, sie setzen immer die Reiche als die mächtigsten und Israel bedrohend voraus, die es zu ihrer Zeit wirklich waren; so droht Jesajas mit den Assyrern, Jeremias mit den Chaldäern, während der frühere Amos noch unbestimmt ist; dann geben sie als Feinde Israels, die von ihnen mit dem Zorne Gottes bedroht werden, immer die Nachbarstaaten an, von denen Israel auch nach den historischen Schriften zu leiden hatte, wie sich denn Amos I. ganz aus der Geschichte erläutern lässt. Die inneren Verhältnisse des Reiches Israel oder Juda, legen sie immer so dar, dass sie entweder mit den Angaben der historischen Bücher harmoniren, oder sich doch aus ihnen begreifen lassen; so setzt z. B. Amos Reichthum im Zehn-Stämmereiche voraus, wie sich aus Jerobeam's II. langer und siegreicher Regierung begreifen lässt; so

schildert Hoseas die innere Zerrissenheit des Reichs, wie sie nach 2. Kön. XV, 8 u. ff. stattfand. Wenn wir nach diesen Beobachtungen die Propheten, deren Zeit uns unbekannt ist, genau betrachten und ihre Aussagen umsichtig berücksichtigen, so werden wir mit ziemlicher Sicherheit auch die Periode ihrer Wirksamkeit bestimmen können.

Noch ein Wort über die oben berührten Drohungen gegen die Nachbarstaaten. Es liegt in derselben ein Gegensatz gegen die religiöse Anschauungsweise der historischen Schriften, die auch die Einfälle dieser Völker als von Gott verhängte Strafe darstellen, so namentlich das Buch der Richter, dann 2. Chron. XII. 2 u. ff. XXI, 16. XXIV. 23 u. a. St., während die Propheten sie nur als Raubzüge gegen das Volk Gottes betrachten, die darum gestraft werden müssen, wie Joel IV, 9 u. ff. Amos I. zeigen. Diese Differenz gleicht sich so aus: die Propheten nahmen wahr, dass solche Angriffe Israel nicht besserten, und erkannten darum in ihnen auch keine Absicht Gottes, und erst dann, als sie überzeugt waren, Israel müsse, weil es in keiner Beziehung Gottes Plänen genüge, bestraft und sein Staat aufgelöst, das Volk aber in ein fremdes Land abgeführt werden, gestatteten sie auch Ausländern die Berechtigung zu einem Kriege mit Israel. Aber dann muss das fremde Volk auch die Macht haben die Strafe Gottes auszuführen, entweder Israel so zu demüthigen, dass nur ein kleiner Rest in Palästina übrig bleibt, die Frommen, die dann sich wieder vermehren und das Land neu bevölkern, oder Israel massenhaft ins Exil zu führen, damit es nicht mit fremden Völkern verschmelze, sondern einmal wieder, durch die Strafe bekehrt, in sein Land zurückkehren könne, und Israel soll immer mit Schonung behandelt werden. Kurz gesagt, die in der concreten Gegenwart stehenden Propheten betrachten diese vom gegebenen historischen Standpunkte aus nur mit menschlichem Auge, und warfen den theokratischen Blick nur in die Zukunft, weil sie in dieser die Realisirung der Pläne Gottes schauen.

§. 58.

Joel.

Dieser Prophet hat eine Ueberschrift, aus der wir aber nur erfahren, dass sein Vater Petuel hiess, der nach dem talmudischen

Canon, Carpzov, Introd. III. pag. 91. (wenn der Vater eines Propheten genannt wird, so ist er auch ein Prophet), Prophet gewesen, die Zeit seiner Wirksamkeit hingegen ist nicht angegeben, und ebensowenig wissen wir etwas Näheres über seine Person. Nach dem Scholion vor Ephräm's Commentar zu Joel, war er aus dem Stamme Ruben, womit auch Theodoret, ed. Schulze, Tom. II. pag. 1382 harmonirt, und Epiphanius, de vit. prophet. Cap. XIV. nennt als seine Heimath einen Ort Bethom, der aber im A. T. nicht vorkömmt. Nach Isidorus Hisp., de ortu et obitu patrum Cap. 42. war er aus Beth Horon, einer an den Gränzen von Ephraim und Benjamin liegenden Stadt, die nach Jos. XXI, 22. den Leviten angewiesen war, woraus man allenfalls schliessen könnte, Joel sei Levite gewesen. Rabbi Abarbanel gesteht offen, dass man nicht wisse, aus welchem Stamme Joel gewesen und zu welcher Zeit er gewirkt. Indess scheint man mit ziemlicher Zuverlässigkeit annehmen zu können, dass Joel ein Judäer gewesen, und bloss in Jerusalem gewirkt habe, denn er nimmt nirgends auf das Zehn-Stämmereich Rücksicht, während er II, 23. IV, 1. 6. 8. u. a. O. Juda's und Jerusalem's gedenkt; ja da er I, 9. 13. so innig darüber klagt, dass die Noth die Opfer verhindere, mit Eifer besonders die Priester anredet und zum Gebete auffordert, überhaupt auf den äusseren Cult Werth setzt, II, 14 u. ff., so ist auch die Ansicht, die den Joel zum Leviten macht, nicht ganz unwahrscheinlich. Die Zeit seiner Wirksamkeit hingegen kann bloss aus seiner Weissagung selbst bestimmt werden. Der Inhalt derselben ist folgender: Joel schildert eine mächtige Heuschreckenverheerung, die wie gewöhnlich von einer grossen Dürre begleitet war, denn feuchte Witterung tödtet die Heuschrecken, und fordert alle Stände des Volkes auf, Gott doch um Erbarmen anzuflehen, denn schon sind alle Feldfrüchte dahin, und grösseres Unglück steht noch bevor; der Tag Jehova's kommt! I, 15. Ein Tag des Herrn, יוֹם ה׳ heisst die Zeit, in der Gott dadurch, dass er straft oder belohnt, sich als den heiligen und erhabenen zeigt, und nach Deut. XXVIII, 38 u. ff. sieht Joel die Noth der Zeit als Vorzeichen eines noch kommenden grösseren Unglücks an. I. Ein neuer heranziehender Heuschreckenschwarm, dessen Kommen der Prophet anschaulich schildert, drängt ihn noch mehr, das Volk zur

Busse aufzufordern, und zu Gott, aber auch im rechten Sinne zu beten, vielleicht mildere er wenigstens die Strafe, II, 1—17. Darauf erzählt der Prophet, Gott habe die Verheissung gegeben, er wolle die Heuschrecken zu Grunde richten, und wieder fruchtbare Zeit gewähren, bemerkt, dass dies auch geschehen, und knüpft daran die weitere Verheissung, auch in Zukunft dürfe sich nun das Volk immer schöner Zeit erfreuen, und erfahren, dass Jehova in Israels Mitte wohne. 18—27. Nach dem Totaleindrucke, den diese beiden Capitel auf mich gemacht haben, erzählt hier der Prophet, (man beachte die vielen Präterita I, 4. 5—12. 16—20. II, 10. 11. 18. 19. 22. 23., die sich in Ankündigungen der Zukunft nie so gehäuft finden) so zu sagen mit denselben Worten, deren er sich bei seinen Vorträgen zur Zeit der Noth bedient hatte, die Hülfe Gottes zu erflehen, um die zu bitten er aufgefordert hatte, um so sein Volk recht an die Güte seines Gottes zu erinnern, und knüpft an den II, 27. ausgesprochenen Gedanken, Israel solle immer erfahren, dass sein Gott in seiner Mitte weile, auch die Verheissung geistiger Segnungen, die der Hebräer immer mit den leiblichen verband, Deut. XXVIII. Levit. XXVI., damit für Israel kein יוֹם ה' mehr nöthig werde. Das ganze Volk soll von demselben Geiste durchdrungen werden, der den Propheten zum Reden trieb, III, 1. 2. Ist aber Israel so mit dem Geiste Gottes erfüllt, dass es ganz seiner Gnade werth ist, so muss sich den angeführten Stellen des Pentateuches zufolge auch seine äussere Lage ändern und bessern, und darum müssen die Heiden, die bis dahin Israel bedrängten, nun von ihm besiegt werden, und ein יוֹם ה' über sie ergehen, 3—5., was dann IV, weiter ausführt. Nämlich Jehova bringt die Heiden ins Thal Josaphat, hält ihnen dort vor, dass sie ohne Ursache sein Volk geplündert, und viele als Sclaven verkauften, und fordert dann Israel auf, über sie herzufallen und sie zu vernichten, so dass sich der Schutz, den Gott seinem Volke zugesagt, und den er ihm angedeihen lassen will, vor aller Augen kund giebt!

So ist der Grundgedanke des Joel: Der von Jehova zu seiner Verehrung gegründete Staat darf nicht untergehen, denn in seinem Dasein und seiner Blüthe liegt ein Zeugniss der Macht Gottes, das selbst die Heiden anzuerkennen gezwungen sind, aber damit der

Staat blühen könne, und sich diese Blüthe bewahre, müssen alle seine Angehörigen vom Geiste Gottes durchdrungen sein. Es beschränkt sich also die Wirksamkeit Joel's auf sein Volk, und hierin gleicht er Elia und Elisa, und den älteren in Juda auftretenden Propheten, Asarja, 2. Chron. XV. und Jehosiel XX, 14. Die höheren Ideen der späteren Zeit sind bei ihm noch verhüllt, weil er den Untergang Juda's noch nicht fürchtet, aber er ist der erste Prophet, der zur Belehrung der Nachwelt seine Vorträge aufzeichnete, durch eine alles durchdringende Idee zu einem Ganzen verband, und von einem יוֹם י׳ redete, weil er sich bewusst worden, dass der Staat Gottes, der besonders seit Joram, 2. Chron. XXI, 16. heruntergekommen, zur Ehre Jehova's als solcher auf auffallende Weise müsse hergestellt werden, damit er zur Verherrlichung Gottes diene. Schon aus dieser Aehnlichkeit mit den früheren Propheten folgt für Joel eine sehr frühe Zeit, für welche auch die seiner Schrift entnommenen historischen Voraussetzungen sprechen, sowie der Umstand, dass schon Amos, der um das Jahr 800 wirkte, ihn nachahmt, wie aus der Vergleichung von Joel IV, 16. mit Amos I, 2. Joel I, 20. mit Amos VII, 4. Joel II, 13. mit Amos VII, 3. und Joel IV, 19. mit Amos IX, 13. erhellt. Sodann sind die Völker, die Joel IV, 4. und 19. als Feinde Judas erwähnt, die Phönicier, Philister, Edom und Aegypten nur die Nachbarstaaten, mit denen Israel von jeher in Berührung war, von den grossen Mächten Assur und Babel redet der Prophet noch nicht, und was er den drei zuerst genannten vorwirft, lässt sich als unter Joram nach 890 vor Chr. geschehen aus 2. Chron. XXI, 8. 16. nachweisen. Unter der Regierung dieses Königs plünderten Philister Jerusalem, und führten viele Schätze und Gefangene als Beute mit sich fort, die sie dann, vergl. Amos I, 6. den Edomitern, und wie es scheint auch den Phöniciern verkauften, von welchen sie in alle Welt verschleppt wurden. Die Edomiter konnten aber solchen Handel nur in der Zeit zwischen Joram und Amazia treiben, denn unter Joram fielen sie von Juda ab, und wurden von Amazia nach 840 aufs Neue unterworfen; bei Joel aber erscheinen sie noch selbständig und eben bei ihrem Abfall mochten sie gegen die unter ihnen wohnenden Hebräer Grausamkeiten bewiesen haben, wie Joel IV, 19.

an ihnen tadelt, dass sie unschuldig Blut vergossen, (nach dem ganzen Zusammenhange kann sich בְּאַרְצָם, IV, 19. bloss auf Edom beziehen) und so muss Joel zwischen Joram und Amazia, 890—840 geweissagt haben. In diese Zeit passt auch noch die Erwähnung Aegyptens, die nur auf den Einfall des Sisak unter Rehabeam anspielen kann, 970 vor Chr., oder wenn man will auf 2. Chron. XIV, 9., was keinen Unterschied macht, auf jeden Fall konnte nach Amazia Aegypten nicht mehr passend erwähnt werden; für die angegebene Zeit passt auch Joel IV, 2. das „Thal Josaphat," in welchem Israel leichten Sieg über seine Feinde erfechten soll. Wort und Anspielung beruhen auf dem 2. Chron. XX. erzählten Vorfall, und dieser kann sich nicht zu lange vor Joel ereignet haben, sonst wäre der Prophet nicht gehörig verstanden worden, und auch darum muss Joel bald nach Josaphat, der 890 starb, geweissagt haben, und wir werden nicht irren, wenn wir ihn unter Joas 878—39 wirken lassen. Durch diese Annahme erklärt sich auch, warum Joel nicht auch die Syrer unter den Feinden Judas aufzählt, die in Joas letzter Zeit 2. Kön. XII, 17 u. ff. Jerusalem angriffen und nur durch grosse Geschenke, zu denen auch die Tempelschätze dienen mussten, zum Abzug bewogen werden konnten, und die also der von Joel den Philistern und Phöniciern gemachte Vorwurf ebenfalls traf. Lassen wir aber den Joel in Joas früherer Zeit wirken, so passt alles, und namentlich erklärt sich auch aus derselben der hier vorausgesetzte Tempeldienst, der nach 2. Kön. XII. und 2. Chron. XXIV., so lange der Hohepriester Jojada lebte, eifrig betrieben wurde; und aus dem Umstande, dass eben zu Joel's Zeit der Hohepriester die Hauptperson war, wird auch begreiflich, dass I, 13. II, 17. die Priester hervorgehoben werden, der noch junge König aber nirgends erwähnt ist. Die eben zur Begründung des Zeitalters Joel's beigebrachten Momente hat zuerst Credner, der Prophet Joel, Halle 1831, in ihrer Schärfe zusammengestellt, und die Abfassung unserer Schrift, l. c. pag. 52. zwischen 870—65 vor Chr. gesetzt, und mit ihm stimmen unter den Neuern Movers, die bibl. Chronik, pag. 119. Ewald, die Propheten des A. B. 1. B. pag. 68. Hitzig, exegetisches Handbuch zum A. T. 1. Lieferung, 2. Ausgabe, pag. 66. Delitzsch in Rudelsbach's Zeitschrift, Keil,

Auberlen in Herzog's Realencyclopädie, Art. Joel. Dass Joel einer der ältesten Propheten sei, wurde übrigens schon längst gefühlt. Schon Cyrill von Alexandrien und Hieronymus schlossen dies aus seiner Stellung im Kanon, Abarbanel daraus, dass ihn Amos nachahme, Vitringa, dem Carpzov, Introduct. III. pag. 310. und Rosenmüller in seinen Scholien, prooem. in Joel, beistimmen, aus dem Umstande, dass er der Assyrer noch nicht gedenkt, und so bleibt Joel immer ein früherer Zeitgenosse des Amos, wie auch de Wette, Einl. §. 230. Eichhorn, Einl. §. 559. Knobel, Prophetismus II. pag. 134. Hävernick, Einl. II, 2. pag. 299. annehmen. Auf jeden Fall sind die Ansichten derer zurückzuweisen, die wie Steudel, in Bengel's Archiv II. pag. 234., oder Berthold, Einl. pag. 1604 u. ff. den Joel unter Hiskia, oder wie das Seder Olam noch später wirken lassen, denn der dafür besonders herbeigebrachte Grund, Joel gedenke des Zehn-Stämmereiches nicht, setze also wie auch aus IV, 1 u. ff. erhelle, seine Zerstörung voraus, passt desswegen nicht, weil der Prophet nur in Jerusalem wirkte, also vom Reiche Israel zu sprechen keinen Anlass hatte, und IV, 1 u. ff. muss nicht nach dem blossen Wortlaute, sondern mit Berücksichtigung des ganzen Zusammenhangs erklärt werden, und ist diesem gemäss nur auf die von den Nachbarn geraubten Judäer zu beziehen.

Schon von Alters her wurde viel über den Sinn und die Auslegung des Propheten Joel gestritten, und derselbe gewöhnlich bildlich ausgelegt. Die verschiedenen Deutungen unsers Propheten hat Credner in seinem Commentar zum Joel sehr gut zusammengestellt pag. 15 u. ff., darum geben wir hier einen kurzen Auszug aus dem dort Gesagten. Die Frage ist: redet Joel von wirklichen Heuschrecken, oder sind ihm dieselben nur ein Bild feindlicher Heere? Schon das Targum erklärt II, 25. die vier Namen der Heuschrecken durch „Völker, Nationen, Sultane und Reiche,“ und Ephräm der Syrer bezieht jene Namen auf Tiglatpileser, Salmanassar, Sanherib und Nebukadnezar. Aehnlich deutet nach hebräischen Auslegern Hieronymus, die Heuschrecken sind ihm: 1) die Assyrier und Babylonier; 2) die Meder und Perser; 3) die Griechen und namentlich Antiochus Epiphanes; 4) die Römer, und fast ebenso Cyrill von Alexandrien. Unter den Rabbinen vertheidigte Isaak Abarbanel, † 1508, diese Deutung,

deren auch andere Rabbinen, jedoch ohne sie anzunehmen, gedenken. Sie blieb lange in der Kirche herrschend, wir finden sie noch bei Grotius, der fast wie Ephräm erklärt, nur statt des Nebukadnezar den Phul setzt, der dem Tiglatpileser voranging; selbst bei Berthold, Einl. pag. 1605 u. ff., und ihr huldigen auch Hengstenberg, Christ. des A. T. III. pag. 146 u. ff. 1. Ausgabe, oder I. pag. 344. 2. Ausgabe, und Hävernick, Einl. II, 2. §. 237., nur dass Berthold die sämmtlichen Heuschrecken vom Heere des Sanherib deutet, und die beiden letzten Gelehrten, die Feinde, die Israel strafen sollen, gar nicht bestimmen. Theodoret und Holzhausen, die Weissagungen des Joel, Göttingen 1829, nehmen an, dass allerdings eine Heuschreckenverheerung sich ereignet habe, in der Joel eine Strafe Gottes erkannte, zugleich fürchte er aber auch Einfälle der Assyrer und weissage dieselben unter einem der Gegenwart entnommenem Bilde, gleichsam ein anderer Heuschreckenschwarm wird noch über euch kommen, wenn ihr euch nicht bessert! Indessen kannte schon Hieronymus Juden, die die buchstäbliche Auffassung unsers Propheten vertheidigten, was auch von der Mehrzahl der Rabbinen geschah; an sie schlossen sich Heidegger und Bochart an, und jetzt ist sie seit Justi und Eichhorn, durch Jahn, Rosenmüller, de Wette, Ewald, Hitzig, Credner, Umbreit wenigstens die gewöhnliche, die auch Keil und Auberlen billigen. Die allegorische Erklärung muss natürlich auch die beiden ersten Capitel, in denen die buchstäbliche Deutung eine Schilderung der Gegenwart findet, als eine Drohung für die Zukunft ansehen, und das ist ein Hauptgrund gegen sie, darum erkennen auch schon Luther und Calvin in diesen Abschnitten, der häufigen Präterita wegen, nur Schilderung der Gegenwart, die auch weder Hengstenberg noch Hävernick wegexegisiren können. Diese berufen sich zur Rechtfertigung ihrer Ansicht besonders auf I, 15. und II, 1. 2. An ersterer Stelle erscheint der Tag des Herrn noch als z u k ü n f t i g, wird aber II, 1. 2. mit der Heuschreckenverheerung identificirt, also steht auch diese noch bevor. Allein I, 15. wird der Tag des Herrn deutlich von der Heuschreckenverheerung unterschieden, er steht noch bevor, aber die Heuschreckenverheerung ist Vers 2—12. vorüber und II, 1. 2. wird jener Tag mit der Ankunft eines neuen Heuschrecken-

schwarms desswegen identificirt, weil in der Wiederkehr desselben Joel ein sicheres Vorzeichen des angebrochenen יוֹם י׳ erkennt. Dass II. von einem andern Schwarme redet als I. ist klar, und wenn man, was Ritter, Erdkunde, VIII, 789–815. über die Heuschrecken zusammengestellt, berücksichtigt, so ist das Ganze so zu fassen: I. schildert die Verheerung der noch jungen ungeflügelten Brut, deren Entwicklung die Dürre begünstigte, und die einmal beflügelt, weiter zog, aber später II. von einem mit Nordwind begleiteten Gewitter wieder von Norden her, daher II, 20. הַצְּפוֹנִי, nach Palästina zurückgebracht wurde, woselbst sie Regen und Winde zerstreuten. Dass II. im Gegensatz gegen I. von geflügelten Heuschrecken redet, zeigt II, 4 u. ff. Uebrigens ist mit Umbreit, kl. Proph. 1. B. pag. 103. zuzugeben, dass Joel bei den am Tage des Herrn über sein Volk hereinbrechenden Strafen gewiss nach Deut. XXVIII. auch an Verheerung von Feinden dachte, und sich in seine Schilderung einzelne Züge derselben einmischten, wie z. B. II, 17. das Verbum מָשַׁל zeigen kann.

§. 59.

Amos.

Dieser Prophet hat eine Ueberschrift, die seine Lebensweise und die Zeit seiner Wirksamkeit angiebt. Er war I, 1. ein נֹקֵד aus Thekoa und scheint nach VII, 14. auch eine Pflanzung von Sykomoren besessen zu haben. Thekoa war eine Ortschaft in Juda, 4—5 Stunden südöstlich von Jerusalem gelegen, deren Name sich erhalten hat, gegen Engedi hin, die letzte besser bebaute Gegend, mit ihr beginnt eine neue zur Zucht von kleinerem Viehe taugliche Wüste, und Robinson II. pag. 404. fand darum dort viele Heerden vor. Desswegen heisst Amos auch נֹקֵד, d. h. nach 2. Kön. III, 4. ein Besitzer von Schafheerden, und nach dem eben Gesagten ist VII, 14., wo sich Amos בּוֹקֵר, Rinderhirt nennt, zu deuten, und dieses Wort im weiteren Sinne als Hirt zu fassen. An derselben Stelle sagt Amos auch, er sei ein בּוֹלֵס שִׁקְמִים, einer, der Maulbeerfeigen, Sykomoren kneift, d. h. sie durch Ritzen oder Stechen zur Reife bringt, muss also wohl Besitzer einer Pflanzung solcher Bäume gewesen sein.

Die Sykomore gehört zu den Feigen, wächst in Palästina sehr häufig, und bringt süssliche Früchte, die auch zur Nahrung dienen, und da die Sykomoren 1. Chron. XXVII, 27. mit Weinbergen und Oelgärten in eine Klasse gestellt werden, sind sie gewiss auch mit Sorgfalt gepflegt worden. So wäre Amos ein wohlhabender Hirte gewesen, und als solcher zeigt er sich auch VII, 14., als er dem Priester von Bethel, der ihn aus Israel fortweisen wollte, zur Antwort gab, er habe nicht nöthig, aus dem Prophezeien ein Gewerbe zu machen. Man vergl. Amos von Baur, Giessen 1847, zu dieser Stelle. Dass Amos ein Hirte war, erhellt auch aus seinen Schriften, in denen sich so oft Erinnerungen an das Hirtenleben finden. Bei Schilderung des Unglücks hebt er vorzüglich das hervor, was den Landmann zumeist berührt, Mangel an Regen u. s. w. IV, 6—9., gedenkt öfters der Weinberge, die in Hebron, das seiner Stadt nahe, so häufig waren, IV, 9. V, 11. 17. Fülle an Getreide und Wein ist ihm Bild des Glückes, Unglück das Verdorren der grünen Anger, I, 2. Weniges, grossem Verderben Entgangenes, vergleicht er mit dem Ohrlappen eines Lammes, den der Hirt dem Rachen eines Löwen entrissen; andere Bilder der Art siehe bei Baur l. c. pag. 122 u. ff. Aus dem Berufe des Amos erklärt man auch die ihm eigenthümliche Schreibart einzelner Worte, die eine plattere Aussprache verrathen, so VI, 8. מְתָאֵב für מְתָעֵב, 10. מְסָרֵף für מְשָׂרֵף; VII, 16. יִשְׂחָק für יִצְחָק u. a. m., während auf der andern Seite in seinem Vortrage grosse Klarheit und eine gewisse Regelmässigkeit der Darstellung allgemein anerkannt wird. Man achte z. B. auf שִׁמְעוּ bei neuen Ansätzen, III, 1. IV, 1. V, 1. auf לָכֵן, das die Drohung einleitet, III, 11. IV, 12. V, 16. VI, 17. und die Gleichmässigkeit, mit der er VII. und VIII. die Erzählung der Visionen einführt. Weiter wissen wir über Amos nichts, nur erhellt aus VII, 14., dass er den Beruf eines Propheten nicht schon längere Zeit getrieben, auch sich nicht darauf vorbereitet hatte, sondern nur vom Geiste Gottes getrieben, wie einst der ungenannte Prophet aus Juda 1. Kön. XIII. nach Israel herüberkam, um in Bethel gegen den Kälber- und Götzendienst des Zehn-Stämmereiches zu eifern. Wie lange er dort verweilte, wissen wir nicht, nur zeigen seine Reden, dass er fast ausschliesslich

nur das nördliche Reich berücksichtigte. Nach Epiphanius de vit. prophet. Cap. XII. schlug ihn der Sohn des Amazia, des Priesters von Bethel mit einer Keule so, dass er halbtodt nach Juda zurückgebracht wurde, wo er bald starb. Die Zeit der Wirksamkeit des Amos wird in der Ueberschrift angegeben, „zur Zeit des Usia, des Königs von Juda und des Jerobeam, des Sohnes Joas, des Königs von Israel;“ das ist zwischen 825, als Jerobeam II. den Thron bestieg, und 759 dem Todesjahre des Usia. Indessen setzt VII, 10. voraus, dass Jerobeam damals noch regierte, er starb 784 vor Chr., und so ist die Zeit der Wirksamkeit des Amos wohl gegen das Ende der Herrschaft Jerobeam's zu versetzen. Eine bestimmtere Angabe der Ueberschrift, Amos habe zwei Jahre vor dem Erdbeben geweissagt, hilft uns nichts, da wir die Zeit desselben nicht wissen, nur folgt aus dieser Bemerkung, dass Amos seinen Vorträgen ihre jetzige Gestalt erst einige Zeit nach seinem Auftreten gab. Für die angegebene Zeit im Leben des Jerobeam spricht alles: Jerobeam II. hatte 2. Kön. XIV, 25 u. ff. die alten Gränzen des Zehn-Stämmereiches wieder hergestellt, und somit das Reich wieder auf eine Stufe der Macht gebracht, die es seit langer Zeit nicht mehr gehabt, was Amos VI, 14. voraussetzt, sowie sich überall in seiner Weissagung zeigt, dass Wohlstand herrscht, und in Folge dessen Schwelgerei eingerissen, III, 15. VI, 1. 4. und zu grosses Selbstvertrauen auf die eigene Macht VI, 13. Auf der andern Seite erscheint Calneh, VI, 2., Ktesiphon, am Ufer des Tigris als eben von Feinden erobert, und diese scheinen sich gegen Vorderasien hin ausdehnen zu wollen, wie man daraus schliessen kann, dass Amos offenbar den Untergang des Zehn-Stämmereiches von einem feindlichen Heere erwartet, IV, 2. VI, 14. und auch V, 27. Abführung über Damaskus hinaus, oder I, 5. an den Fluss Kur in Georgien androht. Um diese Zeit weiss aber die Geschichte von keinem andern aufkommenden Volke, als von den Assyrern, die zwar Amos noch nicht nennt, von denen er aber doch schon eine dunkle Kunde gehabt haben kann, und die wirklich etwa 14 Jahre nach Jerobeam II. mit Israel in Berührung kamen, und so entwickelt sich bei Amos die Drohung aus der Furcht vor der wachsenden assyrischen Macht.

Mit dem Spruche Joel's IV, 16: Jehova donnert aus Zion und lässt von Jerusalem seine Stimme erschallen, mit welchem dieser Prophet die Herankunft Gottes zum Gerichte über die Nachbarvölker von Juda ankündet, eröffnet Amos seine Rede, und knüpft an denselben ebenfalls Drohungen gegen die Heiden, nur dass er den bei Joel genannten Völkern auch noch die Syrer, Ammoniter und Moabiter beifügt, weil diese sich feindlich gegen das Zehn-Stämmereich bewiesen hatten. Man berücksichtige in Bezug auf die Syrer 2. Kön. X, 32 u. ff. und XIII, 7. Das den Ammonitern vorgeworfene Vergehen können wir geschichtlich nicht mehr nachweisen, da es aber dasselbe ist, das an den Syrern getadelt wird, so ist es wahrscheinlich, dass es zu gleicher Zeit begangen wurde, und Ammon mit den Syrern in jenen Zeiten verbunden war, cf. 1. Makkab. V., ebensowenig wissen wir, worauf die Grausamkeit Moab's gegen den König von Edom sich bezieht. Allen diesen Nachbarstaaten wird Abführung in die Gefangenschaft gedroht, weil sie gegen Israel Feindseligkeit geübt, sich am Volke Gottes verfehlten, also mittelbar auch gegen Gott sündigten. Dies der Inhalt von I—II, 3; der einzige Abschnitt bei Amos, der strophische Gliederung hat. Mit diesen Drohungen über die Heidenvölker bahnt sich der Prophet den Weg zu denen über das Zehn-Stämmereich, nachdem er kurz II, 4. 5. einen drohenden Blick auf Juda geworfen. Am Zehn-Stämmereich tadelt nun Amos besonders die Habsucht und Schwelgerei der Reichen, die die Armen unterdrücken, den mit Unzucht begleiteten Götzendienst, die Verhöhnung derer, die als Propheten den Willen Gottes verkündigen, oder als Nasiräer Gott zu Ehren Gelübde übernehmen, und weissagt Abführung aus dem Lande, dessen Besitz Israel der Gnade Gottes verdankt, II, 6—16. Ein neuer Anfang, jedoch in genauem Zusammenhange mit dem vorigen wird III. gemacht, und in diesem Capitel die Nothwendigkeit der Strafen daraus abgeleitet, dass sich Gott seines Volkes besonders angenommen, seine Undankbarkeit also auch die härteste Strafe verdiene, man solle darum auf die Propheten hören, die ein innerer Trieb Gottes zum Weissagen treibe. Wieder mit einem Ausruf, aber auch wieder enge mit dem frühern verbunden, hebt IV. an, das wieder die Nothwendigkeit harter Strafe begründet,

und dieses Mal daraus, dass frühere, kleinere von Gott verhängte Strafen ohne alle Wirkung geblieben, worauf V. und VI. wieder die Strafe selbst schildern, den Tag des Herrn, der gewiss einbrechen wird, und den kein menschlicher Unglaube fern halten kann, dazu wäre innige Umkehr zu Gott nöthig; denn seine Strafgerechtigkeit kann nicht durch äussern Cult allein, wie Viele zu glauben scheinen, gesühnt werden. Bis dahin steht bei Amos alles in enger und lebendiger Verbindung. Man kann zwar wohl einzelne, frische Ansätze nachweisen, aber der Hauptinhalt bleibt immer derselbe, die Darstellung die gleiche, und so hat gewiss Amos diese sechs Capitel bald hintereinander wenigstens niedergeschrieben. In diesen sechs Capiteln schliesst er sich so weit an Joel an, dass er Cap. I. das Joel III. IV. den Nachbarvölkern angedrohte Strafgericht, den יוֹם י׳ wieder aufnimmt, aber dasselbe auch Amos V, 18. VI, 3. auf Israel ausdehnt, und somit anzeigt, Israel sei vor Gott den Heiden gleich, II, 6 u. ff. und von ihm verworfen. Nun erzählt der Prophet drei Visionen, VII, 1—9. In der ersten bildet Gott zu Israel's Strafe Heuschrecken, in der zweiten will er das Land mit Feuer verheeren, beide Strafen kann Amos durch sein Gebet noch abwenden, dann schaut er Gott auf einer Mauer stehen mit einem Senkblei in der Hand, und dieser verkündet ihm, er wolle nicht mehr verzeihen, sondern nach dem Senkblei, d. h. nach genauem Masse strafen, und namentlich auch am königlichen Hause seine Gerechtigkeit zeigen. Wegen letzterer Bemerkung will Amazia, der Priester zu Bethel, wo Amos weissagte, den Propheten fortweisen, 10—17. Diese Visionen bestätigen den Inhalt der Reden, Gott verzeiht einige Male, wenn dies aber nicht nützt, straft er. An die dritte Vision schliesst sich VIII. an, Gott zeigte dem Amos einen Korb gesammelten Obstes, und erklärte ihm, so müsse auch Israel gesammelt aus seinem Lande fortgenommen werden, was dann Amos weiter ausführt, und darin eine gänzliche Hingabe des Volkes findet, welchen Ausspruch IX. bestätigt. Doch auch in der einbrechenden harten Zeit, giebt Jehova seine Frommen nicht dahin, diese bleiben im Lande und schliessen sich an Juda an, das sich des Schutzes Gottes erfreuen darf, in dessen Schilderung sich Amos wieder an Joel IV., zum Theil wörtlich,

anschliesst; denn was Juda, soll auch den frommen Israeliten zu Theil werden, beide zusammen bilden das Reich Gottes! Daraus, dass Amos die Ankündigung einer bessern Zeit erst an das Ende seiner Weissagungen setzt, kann mit Recht gefolgert werden, dass dieselben in einer Zeit ihre jetzige Form erhielten; denn ungern und selten schliessen die Propheten mit Drohungen, und nur wenn sie dieselben bloss in mehreren Wendungen wiederholen, setzen sie die Verheissung ans Ende. Amos ist der älteste Prophet, der den Untergang eines der beiden hebräischen Staaten weissagt, also nicht mehr, wie seine Vorgänger, nur für den Fortbestand desselben sorgt, sei es, dass ihm Assyriens Macht schon zu gross erscheint, oder dass er aus Israel's Benehmen die Nothwendigkeit der Strafe erkennt; indessen kann er doch nicht glauben, dass Jehova sein Volk ganz dahingebe, denn das wäre, vergl. Num. XIV, 15., nach den Begriffen der alten Welt ein Beweis seiner Ohnmacht, und so vermittelt sich Amos den Glauben an die Erfüllung seiner Weissagung durch die Ueberzeugung, Gott werde schon für die Rettung der Frommen in Israel sorgen, Juda werde bleiben und jene sich dann an diesen Staat anschliessen.

Propheten der assyrischen Periode.

§. 60.

Hoseas.

Ueber die Person des Hoseas wissen wir nichts, als dass ihn die Ueberschrift Sohn des Beeri nennt. Willkürlich combiniren mit diesem Beeri die Rabbinen den Rubeniten Beera, 1. Chron. V, 5., und demnach hätte Hoseas dem Stamme Ruben angehört. Kirchenväter wie Ephraem und Epiphanius lassen ihn aus dem Stamme Isaschar entspringen, und im Gebiete desselben soll er auch gestorben und begraben worden sein, während eine jüdische Tradition ihn in Babel sterben lässt, zugleich aber auch berichtet, sein Leichnam sei nach Galiläa transportirt worden. Aber Burkhardt sah sein Grab in Ramoth Gilead. So viel geht jedoch aus seiner Schrift hervor, dass er wie Amos nur im Zehn-Stämmereiche wirkte, und wahrscheinlich ein Bürger desselben war, denn er begnügt sich nicht, wie Amos,

mit allgemeinen Vorwürfen, sondern tadelt Einzelnes. Er kennt, VII, 5., das schwelgerische Leben am Hofe, er weiss, dass es in Israel zwei einander entgegengesetzte Parteien giebt, von denen die eine an Aegypten, die andere sich an Assyrien anschliessen will, VII, 11., er weiss sogar, dass Priester auf Raub ausgehen, VI, 9., und nennt, VII, 5., den König geradezu „unsern König.“ Dass Hoseas sehr lange im Reiche Israel sich aufhielt, scheint auch aus seiner Sprache hervorzugehen. Simson in seinem Commentar zu Hoseas pag. 5. weist auf Aehnlichkeit mit den Bildern des Hohenliedes hin, Hoseas XIV, 6—9. (was jedoch den Ursprung letzterer Schrift in Nordpalästina voraussetzt, der noch nicht allgemein zugestanden ist); hingegen ist beweisender, was Hävernick, Einl. I, 1. pag. 216. 217. anführt. Er macht aufmerksam auf die Hiphilform תִּרְגַּלְתִּי, XI, 3: leiten, die sich sonst nur noch bei Jerem. XII, 5. und XXII, 15. findet, als das aramäische mehr eindrang, dem diese Form angehört (Gesen. §. 54. 5.). Ebenso gehört dem aramäischen an קָאם X, 14. Die Form אוֹכִיל XI, 4. statt אַאֲכִיל und der Infinitiv חַכֵּי VI, 9. Alles das weist auf längern Aufenthalt in Landstrichen, die an das aramäische Sprachgebiet angrenzten. Die Zeit der Wirksamkeit unsers Propheten giebt I, 1. an. Nach ihr trat er unter Jerobeam II. als Prophet auf und weissagte noch unter Hiskia von Juda, das wäre von 825 — nach 728. Natürlich ist diese Zeit viel zu lang, höchstens hat Hoseas unter diesen Fürsten gelebt, und die neue Kritik hat diese Zeitangabe benützt, um überhaupt die Ursprünglichkeit der Ueberschrift zu bezweifeln, worüber ich mir noch keine bestimmte Ansicht bilden konnte, da auch andere Propheten ihre Reden, wie es scheint, selbst mit solchen versahen (Jeremias, Ezechiel), obschon allerdings auffallen muss, dass ein in Israel lebender Prophet die Zeit seiner Wirksamkeit nach judäischen Königen angiebt. Sicher ist hingegen, dass die Ueberschrift im Allgemeinen das Richtige angiebt, nur muss sie einigermassen beschränkt werden. Hoseas trat nach I, 4. noch unter Jerobeam II. (starb 784), oder doch bald nach seinem Tode auf; denn Jerobeam's Haus ist noch nicht untergegangen, also Zacharias, Jerobeam's Sohn, noch nicht ermordet, 2. Kön. XV, 8 ff. Ferner

erscheint das Reich noch überall als mächtig, Hos. IX, 3., noch besitzt es das Ostjordanland, VI, 8. Das Unglück steht überall noch bevor, es ist noch nicht eingetroffen, aber innere Parteiungen zerreissen das Land; Einige wollen sich an Assyrien halten, Andere an Aegypten, VII, 11., welche beide Staaten gleich mächtig erscheinen, XI, 5. XII, 2., so dass, wenn wir 2. Kön. XV. und XVI. berücksichtigen, wir auf die Zeiten vor Tiglatpileser kommen, der 700 und einige 40 vor Chr. den nördlichen Theil des West- und das gesammte Ostjordanland in die Gefangenschaft abführte, und eben dieser Zeit gingen in Israel gewaltige Unordnungen und häufige Verschwörungen voraus, an denen namentlich auch 2. Kön. XV, 25. Gileaditer Theil nahmen. In diese Zeit, namentlich in das Ende dieser Periode, passen auch die auf Juda V, 5. 13. 14. VI, 11. u. s. w. geworfenen Seitenblicke, die auch diesem Reiche Unheil drohen, weil es unter Jotham von Jehova abgewichen war, während nach I, 7. aus Usia's Zeit ganz anders lautet. Gegen die von mir angegebene Zeit und die Epoche, über welche hinaus Hoseas nicht mehr wirkte, die auch Simson aufstellt, Commentar zu Hoseas Einl. pag. 17 ff., wird von Hävernick und Keil auf Hos. X, 14. verwiesen, welche Stelle einen Eroberungszug Salmanassar's gegen Hoseas, den letzten israelitischen König, voraussetzen soll, der erst circa 730 erfolgte, 2. Kön. XVII, 1 ff. Da aber sonst alles gegen diese Zeit streitet, dürfen wir den Hos. X, 14. erwähnten Salman nicht für Salmanassar halten, sondern haben an einen uns ganz unbekannten Vorfall zu denken, wie schon Kimchi, Ewald, Simson gethan. Auch die LXX., Vulgata, Targum denken übereinstimmend nicht an Salmanassar, oder er müsste als Feldherr Tiglatpileser's gehandelt haben, dessen Dynastie er stürzte, was ersteres schon Knobel, Prophet. II. pag. 110. vermuthete, während Brandis über den historischen Gewinn aus assyrischen Inschr. pag. 68. das Zweite zu beweisen sucht.

Der Inhalt des Propheten lässt sich füglich in zwei Theile theilen, Cap. I—III. und IV—XIV. Der erste Theil erzählt, Hoseas habe von Gott den Auftrag erhalten, ein Hurenweib und Hurenkinder zu nehmen, so den Abfall Israel's von Jehova darzustellen, dann einen von diesem Weibe gebornen Sohn Jesreel zu nennen, weil Jehova

das Reich Israel im Thale Jesreel vernichten will, die dort begangene Blutschuld am Hause Jehu zu strafen. Eine von demselben Weibe geborene Tochter nennt dann Hoseas „die Unbegnadigte," denn Jehova will Israel nicht ferner gnädig sein, und einen zweiten Sohn „nicht mein Volk," denn Jehova will nicht mehr Israel's Gott sein; doch später einmal wird Israel sich mit Juda vereinen, beide haben dann wieder einen König und werden von Jehova begnadigt, I—II, 1. Was bis dahin symbolisch gesagt wurde, sagen nun II, 2 ff. eigentlich. Jehova wird sein Volk für seine Sünden strafen, es gleichsam wieder in die ägyptische Dienstbarkeit führen, dann Israel aus derselben in sein Land zurückführen, und es aufs Neue Gottes Volk nennen. So bildet der Schluss von II. wie der von I. einen Gegensatz zum Anfang, und dieselben Namen I, 4. 6. 9. und II, 22. 23. zeugen für den engen Zusammenhang dieser Abschnitte unter sich. Aehnlichen Inhalts ist III. Hoseas soll mit derselben Liebe, wie Jehova Israel liebt, zum zweiten Male ein Weib lieben, die sich an einen andern als ihren Mann hängt und Ehebrecherin ist; das thut er, aber er hält sie von jedem Umgange mit einem Manne ab, zum Wahrzeichen dafür, dass Israel längere Zeit im Exil sein soll, dann erst werde es sich wieder zu Jehova und zu David, seinem Könige, wenden und wieder glücklich werden. Der Zweck dieser Erzählung liegt in den Worten, wie Jehova das Volk Israel liebt, d. h. der erkennt, dass er sein Volk nur durch Strafe wieder zu sich ziehen kann. Eine alte Frage ist, ob Hoseas, was er hier erzählt, wirklich gethan habe, wie die meisten Kirchenväter und unter den Neuern Stuck in seinem Commentar pag. 53 ff. und Hofmann, Weissagung und Erfüllung pag. 206., Kurtz, die Ehe des Propheten Hoseas annehmen. Allerdings lehnt sich das christliche Bewusstsein dagegen auf; allein es ist darauf verwiesen worden, wie auch sonst ähnliche Befehle von Gott ergingen, z. B. die Opferung Isaak's, der Raub der ägyptischen Gefässe, die symbolischen Handlungen Jes. XX, 2. 3. Jerem. XXV, 15. Zach. XI, 4. Ezech. IV. u. a. m. Man bemerkt, man habe kein Recht, zu behaupten, Gott habe dem Propheten den Auftrag gegeben, nur so zu erzählen. Letztern Grund führt Hengstenberg, Christol. des A. T. 1. Bd. pag. 306 ff. 2. Edit. auf die

Annahme: Hoseas erzähle wirklich aber nicht äusserlich geschehene Handlungen, also was sich in der Vision ereignete. Aber gegen diese Erklärung lehnt sich das christliche Bewusstsein ebenfalls auf; Gott kann in keiner Vision etwas gegen seine sonstigen Gesetze befehlen. Darum möchte ich mich zur Annahme der blossen Erzählung hinneigen, worauf namentlich III. hinweist, wo der Prophet eine zweite Ehe mit einer Buhlerin eingehen soll, Simson pag. 70., und der Umstand, dass jedesmal I, 2. 4. 6. 9. und III, 4. die Erläuterung enge mit dem Bilde verknüpft ist. Indessen kann man doch die Sache auch ungefähr wie Ewald, Proph. I. pag. 126. so ansehen: der Prophet heirathete zwei Frauen, die ihm nachher untreu wurden, betrachtet dies als göttliche Führung, stellt demgemäss die Heirathen als göttlichen Befehl hin und trägt die gemachten Erfahrungen auf das Verhältniss Israel's zu Gott über. Merkwürdig erscheint hier, dass I, 4. Hoseas zu tadeln scheint, was 2. Kön. IX, 30. gelobt wird. Einen wirklichen Widerspruch findet hier Lutz, Dogmatik pag. 243., doch ist derselbe wohl so zu lösen: Hoseas tadelt das Haus Jehu, weil es, nachdem es den Thron bestiegen, in die Fussstapfen Ahab's trat, und desswegen musste er auch die Ausrottung dieser Dynastie verdammen, sie war nicht absolut, aber relativ eine Blutschuld. Dass Hoseas nur im Vereine mit Juda und Anerkennung des Davidischen Hauses eine bessere Zeit für Israel erwartet, liegt in den damaligen Zeitverhältnissen; in Juda war Ruhe und Jehovacult, in Israel beständige Zwietracht, und der König konnte sich bloss durch Gewalt halten, daher sah Hoseas die Auflösung dieses Staates voraus, und schliesst sich an Amos IX. an.

Zweiter Theil. IV. hebt, wie Amos III. mit einem „Höret“ an und tadelt die Verdorbenheit des gesammten Volkes, das durch seine Sinnlichkeit verführt, sich wollüstiger Abgötterei hingiebt und darum Strafe leiden muss, wobei in einem Blicke auf Juda, dieses Reich, Aehnliches zu thun, gewarnt wird. V. nimmt einen frischen Ansatz, ein neues „Höret“ ertönt, aber dieses Mal ergeht es an die Priester und an das königliche Haus, denen Unheil angedroht wird, weil dies das einzige Mittel ist, sie zur Umkehr zu Gott zu bewegen, VI, 1—3. Leider muss Gott so thun, denn das ganze Land ist voll von Sünden,

und namentlich handeln die Priester schlecht und die Vornehmen schwelgen und drücken das Volk und bauen auf auswärtige assyrische und ägyptische Hülfe, das wankende Reich zu stützen, so dass der Prophet den Zustand Israel's einen unheilbaren nennen muss, VI, 4. bis VII. In frischem Ansatze fasst der Prophet (VIII.) alles bis dahin Gesagte zusammen, den immer mehr überhandnehmenden Götzendienst und die Bündnisse mit fremden Mächten, und darum drohen IX, 1—9. ganz deutlich und bestimmt Abführung aus dem Lande Jehova's nach Assyrien und Aegypten, die Länder, die Israel in geistlichem Stolze als unreine betrachtet! Ist bis dahin der Prophet immer lebhafter geworden, hat er immer schärfer sein Volk getadelt, so nimmt er jetzt eine andere Wendung. Nicht mehr wie bis dahin knüpft Hoseas an die Schilderung des Zustandes Israel's die Drohung unvermittelt an, als wäre das Gebot der Verehrung Jehova's nur ein Act der Willkühr, sondern er will nur zeigen, dass Gott zu drohen und zu strafen berechtigt sei und weist darum die Israel von Gott zu Theil gewordene Gnade aus der Geschichte nach, so des Volkes Undank klar zu machen. Schon auf dem Zuge durch die Wüste nahm er sich seiner freundlich an und liess es später mächtig werden; trotz dessen wurde Ephraim untreu an ihm, und je besser es ihm ging, desto mehr stellte es Götzen und Altäre auf, und darum wird es dahingegeben, IX, 10—X. Ja Israel ist der Sohn Gottes, der aus Aegypten gerufen wurde, aber dem Baal wandte er sich zu; darum soll Assur und Aegypten es demüthigen, doch dann wird Jehova es einmal wieder in sein Land zurückführen, XI. Einen neuen Ansatz nimmt XII., das zuerst wieder die Treulosigkeit Israel's schildert und das Anschliessen an fremde Mächte tadelt, während die Geschichte doch zeigt, dass nur im Anschliessen an Jehova das Heil gefunden werden kann, und im Gegensatze zu XI, 1., woselbst die Gnade Gottes hervorgehoben, das Thun des Erzvaters Jacob hervorhebt. Wieder wird, wie IX, 10 ff., auf Ephraim's Macht hingedeutet, XIII, 1., und dieselbe von der göttlichen Gnade abgeleitet, aber auch seine Untreue und sein Abfall abermals betrauert und Strafe gedroht, XIII, 2—XIV, 1. An diese Drohung knüpft sich eine Ermahnung an, 2—4., und den Schluss bildet eine Verheissung

Gottes, der seine Gnade dem wiederkehrenden Volke aufs Neue zusagt, 5—10.

So wenig als bei Amos lassen sich bei Hoseas einzelne Weissagungen von IV. an nachweisen, oder Spuren auffinden, die auf verschiedene Zeiten hinweisen; die historischen Voraussetzungen sind überall dieselben: immer erscheinen die alten Grenzen wie sie Jerobeam II. wieder hergestellt hatte, die Drohung schwebt immer zwischen Aegypten und Assyrien, VII, 11. IX, 3. 5. VIII, 9. 13. IX, 6. X, 5. Immer erscheint das Reich in fortwährender innerer Zerrissenheit. Aber auch die Manier und der Stil der Reden des Hoseas und die von ihm gebrauchten Reden sind überall dieselben. Seine Rede ist immer kurz, voll Ellipsen, VII, 8. XII, 8., wo die Vergleichungspartikel fehlt, und Wortspielen, VIII, 7. X, 5. u. s. w. Er liebt seltene Steigerungsformen, II, 4. IV, 18. VIII, 13. u. s. w.; man sieht, dass die Schrift ein Ganzes sein soll, in welchem der Prophet die Erfahrungen einer längern Zeit zusammenfasste. Nur so viel kann man nach dem angegebenen Inhalte sagen, dass IV—XIV. sich in zwei grössere Theile zerlegen lassen, 1) IV—IX, 9; 2) IX, 10 bis XIV., und dass man jeden dieser grössern Theile in drei kleinere theilen kann, welche letztere aber im Ganzen denselhen Inhalt haben und nur frische Ansätze sind; so kann IV—IX, 9. zerlegt werden in IV. V—VII. VIII—IX, 9; dann IX, 10—XIV. in IX, 10—X. XI. und XII. XIII. und XIV.

Der Grundgedanke des Hoseas ist ungefähr derselbe, wie bei Amos, aus dem Hoseas auch einige Redensarten entnimmt, vergl. Hosea IV, 15. und Amos V, 5. Hosea V, 5. VII, 10. und Amos VI, 8., nämlich Israel muss seiner Sünde wegen untergehen, nur dass Hoseas viel kräftiger spricht und namentlich das untheokratische Anschliessen an fremde Staaten missbilligt; weil Israel sich nicht allein an Gott hält, so wird er auch nicht mehr helfen. Nachdrücklicher als Amos kündigt Hoseas Wegführung aus Palästina an und lässt dieselbe von den Völkern herrühren, mit denen Israel Verbindungen anknüpfte, so um so mehr davon abzuhalten und nur auf Gottes Hülfe hinzuweisen. Tiefer als Amos zeigt sich Hoseas darin, dass er sich die Berechtigung Gottes zu so harter Strafe klar zu machen

sucht und desswegen hebt er von IX, 10. an die Undankbarkeit Israel's so stark hervor. Wie Amos, sieht er nur in der Wiedervereinigung mit Juda für das Zehn-Stämmereich die Möglichkeit einer schönern Zeit. Ist Israel untergegangen, so ist Juda allein ein Gottesstaat und nur auf dem Zion Rettung und Heil; wer also an demselben Antheil haben will, muss sich an Juda anschliessen. Ist hierin Hoseas deutlicher als Amos, so auch darin bestimmter, dass er als Bedingung der Wiederbegnadigung aufrichtige Reue und freie Umkehr zu Gott verlangt. Gegen die gewöhnliche Regel setzt Hoseas die Ankündigung einer bessern Zeit an die Spitze seiner Weissagung, wohl um auf diese Art auch für die Drohungen sich geneigteres Gehör zu verschaffen.

§. 61.
Jesajas.

Dieser Prophet ist mit einer Ueberschrift versehen, die seinen Vater und die Zeit seiner Wirksamkeit angiebt. Sein Vater hiess Amoz und ist uns sonst unbekannt. Da die LXX. Amoz und den Namen des Propheten Amos gleich schreibt, so machten K. V. wie Clemens von Alexandrien, Strom. I. pag. 327. ed. Sylb. und Epiphanius, de vitis prophet. Cap. XII. diesen zum Vater unseres Propheten, wogegen sich aber schon Hieronymus ausspricht. Nach einer alten jüdischen Ueberlieferung war Amoz der Bruder des Königs Amazia, was aber wieder ohne allen Grund ist. Kimchi sagt, dass man weder seine Familie, noch seinen Stamm wisse. Aus den Schriften des Jesajas geht jedoch hervor, dass er dem Reiche Juda angehörte, darum wohl auch dem Stamme dieses Namens, denn er weissagte nur in Bezug auf Juda und berücksichtigt höchst selten IX, 7 ff. XVII, 1 ff. das Reich Israel; auch wohnte er zu Jerusalem, woselbst wir ihn bei jeder Gelegenheit thätig sehen, so VII. beim Einfall der Syrer, als er den erkrankten Hiskias heilt, als er dem Schlosshauptmann Sebna seine Absetzung ankündigt u. s. w., ja aus 2. Kön. XX, 4. schliessen Einige, er habe ein Haus in der Unterstadt besessen. Aus seinen Schriften ergiebt sich, dass er verheirathet war. Sicher ist VIII, 3. seine Frau erwähnt und VII, 3. VIII, 3. sprechen von seinen

Söhnen. Ausser seiner prophetischen Schriftstellerei schrieb er auch noch Geschichte, denn 2. Chron. XXVI, 22. wird auf eine von ihm verfasste Geschichte des Königs Usia verwiesen, über die Bertheau, Chron. pag. XXXVII. zu vergleichen.

Nach der Ueberschrift weissagte Jesajas unter den Königen Usia, Jotham, Ahas und Hiskias, das wäre von 811—700, doch scheint aus seinem Buch hervorzugehen, dass er nur unter allen diesen Fürsten gelebt hat; denn er trat nach VI, 1. erst im Todesjahr des Usia, 759 vor Chr., als Prophet auf. Die in diesem Capitel erzählte Weihe des Jesajas zum Propheten ist nach Analogie von Jeremias I. und Ezechiel I. die erste, und somit hat Jesajas unter Usia auf jeden Fall nur ganz kurz gewirkt. Indessen sagt eine morgenländische Legende, diese Weihe sei die zweite; nämlich Jesajas, schon früher Prophet, habe die Gabe der Weissagung einige Zeit verloren, weil er den Usia nicht am Räuchern verhinderte, und sie erst im Todesjahre dieses Königs wieder erhalten, zu welcher Ansicht wohl der Umstand veranlasste, dass sich keine Weissagungen des Jesajas mit Sicherheit in Usia's Zeit versetzen lassen. Nach einer talmudischen Sage lebte Jesajas noch unter Manasse, der ihn zersägen liess. Abgesehen davon, dass sich der Ursprung dieser Sage aus 2. Kön. XXI, 16. erläutern lässt, in welcher Stelle bereits Josephus, Ant. X, 3. Hinrichtung von Propheten findet, und da sonst keine Propheten aus dieser Zeit bekannt sind, so dachte man eben an Jesajas, so wäre schwer zu begreifen, warum die Ueberschrift, die wir auch schon bei Hoseas zu umfassend getroffen, hier des Manasse nicht sollte erwähnt haben. Aus den Weissagungen des Jesajas lässt sich nicht nachweisen, dass er länger als bis Sanherib's Einfall, 714 vor Chr., geweissagt habe.

Die Zeiten der Könige, die die Ueberschrift des Jesajas nennt, waren zum Theil sehr unruhige. Es hatten sich bereits die Assyrer in Vorderasien seit 770, seit Menahem, gezeigt und das nördliche Reich zum Tribute wenigstens zeitweise genöthigt, 2. Kön. XV, 19. Ihnen entgegen hatte Usia sein Reich so gut als möglich durch Siege über die Philister und durch Anlegung von Festungen 2. Chron. XXVI. zu schützen versucht, und wie es scheint, Hos. V, 10. die Zeit der Unruhen in Israel zur Vergrösserung seines Reiches benützt, auch

Jotham 759 — einige 40 war in seine Fussstapfen getreten; doch war gegen das Ende seiner Regierung zwischen dem Reiche von Damascus und dem Zehn-Stämmereiche ein Bund entstanden, der bald im Anfange der Regierung des Ahas 700 und einige 40—728 dem Reiche Juda grosse Gefahr brachte, so dass von den Königen dieser beiden genannten Staaten Juda ganz verheert wurde, 2. Chron. XXVIII. Diese Gefahr ging für Juda vorüber; denn Ahas rief den Tiglatpileser, König von Assyrien zu Hülfe, der das Reich von Damascus zerstörte und dessen Angehörige an Kir in die Gefangenschaft abführte, auch den nördlichen Theil des West- und das ganze Ostjordanland eroberte, und selbst Juda musste ihm von dieser Zeit an Tribut entrichten, 2. Kön. XV, 29. XVI, 8. 9. Auch die Philister fielen unter dem jugendlichen Ahas von Juda ab, und der von diesem Könige begünstigte Götzendienst zerrüttete das Reich immer mehr. Auf Ahas folgte 728 sein Sohn Hiskias, der Assyrien tributär blieb. In seiner Zeit fiel Hoseas, der letzte König von Israel, von Assyrien ab und schloss einen Bund mit Aegypten, in welchem Lande dazumal die fünfundzwanzigste kriegerische Aethiopendynastie herrschte, die aber doch Israel nicht gegen Assyrien zu schützen vermochte. 722 vor Chr. eroberte Salmanassar oder Sargon Samarien und führte die Angehörigen dieses Reiches nach Medien ab, 2. Kön. XVII, 6. Diese Zeit war die zweite während der Wirksamkeit des Jesajas, die dem Reiche Juda Gefahr drohte; denn war das mächtige Assur in Samarien, so war natürlich für das kleine Juda keine grosse Sicherheit mehr. Indessen ging auch diese Zeit glücklich vorüber; Assyrien, obgleich an der Meeresküste gegen Aegypten vordringend, Jes. XX., belästigte Juda nicht, im Gegentheil überwand Hiskias, 2. Kön. XVIII, 8. die Philister und vergrösserte so seine Macht, die er auch gegen innenzu durch die Herstellung des von seinem Vater wenigstens theilweise unterdrückten Jehovadienstes befestigte. An seinem Hofe waren zwei Parteien, von denen die eine, durch die Zerstörung des nördlichen Reiches um nichts klüger geworden, immer mit Aegypten ein Bündniss abzuschliessen suchte, um sich vom assyrischen Tribute zu befreien, und dieser gab Hiskias endlich nach und fiel im vierzehnten Jahre seiner Regierung von Assyrien ab. Da überzog ihn Sanherib, der

König von Assyrien, mit Krieg, drang in Vorderasien und gegen Aegypten vor und eroberte die meisten Vesten in Juda, erlitt aber durch ein plötzlich in seinem Heere ausgebrochenes Sterben solchen Verlust, dass er unverrichteter Dinge nach Hause kehren musste. Dieses verunglückten Unternehmens gedenkt auch Herod. II, 141. Um diese Zeit erkrankte Hiskias zum Tode, genas aber wieder und starb 700, welche letzten 14 Jahre ruhig vorübergingen; denn Assyrien war durch jene Niederlage gedemüthigt und wenigstens für einige Zeit war seine Macht in Vorderasien gebrochen, darum schwieg auch die Prophetie, die besonders in Zeiten der Gefahr ihre Stimme erhob.

Die Schriften des Jesajas zerfallen in zwei grosse Haupttheile: 1) Cap. I—XXXIX. 2) XL—LXVI. Der erste Theil enthält mehr einzelne Reden, die sich zum Theil in Gruppen zusammenstellen lassen, die zu einem Ganzen verbunden werden können, zum Theil aber ist jede Rede ganz für sich abgeschlossen; der zweite Theil hängt enge unter sich zusammen und behandelt immer denselben Gegenstand, die Ankündigung der Befreiung Juda's aus dem babylonischen Exile, in das Nebukadnezar die Hebräer von 600 an nach und nach abführte. Der erste Theil kann zur bequemen Uebersicht wieder in drei Theile zerlegt werden: 1) I—X, 4. Weissagungen über Juda und Israel, die aus der früheren Zeit des Jesajas herrühren; 2) Weissagungen über fremde Völker X, 5—XXVII.; 3) Weissagungen über Juda, aus Jesajas späterer Zeit XXVIII—XXXIII; dann folgen zwei kurze Weissagungen über Edom, und zum Schluss ein historischer Abschnitt, der den Einfall Sanherib's und seine schleunige Umkehr erzählt. Wir wenden uns zur Betrachtung des Einzelnen.

Capitel I. beginnt der Prophet mit einer Schilderung des traurigen Zustandes des ganz verheerten Landes, die er aus dem Abfall des ganz abtrünnigen Israel von Jehova erklärt, der so hart strafen musste, weil das Volk sich durch nichts belehren liess. Nur Jerusalem steht noch, die feste Stadt! 2—9. Zwar sind viele in Jerusalem, die sich mit ihrer Frömmigkeit brüsten, aber ihr Dienst ist ein rein äusserer, den Jehova nicht mag, der nur bei Umkehr des Herzens wieder bessere Zeit geben kann, der sie aber auch unter dieser Bedingung bestimmt verspricht, 10—20. Dann kehrt der Prophet wieder

zur anfänglichen Schilderung zurück und entwickelt aus derselben die Drohung neuer Strafe, durch die Juda gereinigt und wieder Gott wohlgefällig werden soll. Diese Weissagung kann wegen der Verheerung des Landes bloss in die Zeit nach Sanherib's Einfall gesetzt werden, oder in die erste Zeit des Ahas, nach der 2. Chron. XXVIII, 1—9. erzählten Niederlage. An erstere zu denken verbietet aber der Umstand, dass Vers 29. offen getriebenen Götzendienst voraussetzt, so dass ich dieses Capitel als eine nach Ahas Niederlage ausgesprochene und nach Vers 7 ff. am Laubhüttenfest gehaltene Warnungspredigt ansehe, doch noch umzukehren zu Jehova, so lange es noch Zeit sei; so Gesenius, Movers, Rosenmüller, Knobel.

Die zweite Weissagung umfasst II—IV. Sie beginnt mit der Verheissung, es werde noch eine Zeit kommen, in der alle Welt nach Jerusalem wallfahre, dort den Jehova zu verehren, ihn als alleinigen Gott anerkenne und dann werden auch alle Kriege aus der Welt verschwinden, II, 2—4. Aus dieser Weissagung folgert Jesajas für sein Volk die Verpflichtung, darum schon jetzt sich an seinen Gott zu halten, nicht mehr Götzendienst zu treiben und sich nicht auf Schätze, Heere und Festungen zu verlassen, denn alles dieses werde am Tage des Herrn untergehen! Wenn er das Volk strafen wolle, werde er alle Weisen und Einsichtsvollen zuerst hinwegraffen, und Kinder herrschen schon in Juda und nun stehe der Herr da zum Gericht, die zu strafen, die Andere unterdrücken, und insbesondere wird hier die Schwelgerei der vornehmen Weiber getadelt, II. 5—IV, 1. Dann nach der Strafe, welche alle Bösen wegrafft, und aus der die Guten gerettet werden, wird das Land wieder seine Frucht bringen und Jehova den Zion unter seinen besondern Schutz nehmen und Juda wieder beglücken, 2—6. Den eben dargelegten Drohungen ähnlich ist V. Auch dieses Capitel tadelt Untreue an Jehova, Schwelgerleben, Hochmuth, Unterdrückung der Armen, Spott über die Drohung des Propheten und verkündet darum Untergang durch Feinde. Ich halte dieses Capitel für einige Zeit nach II—IV. gesprochen. Die dort enthaltene Drohung erfüllt sich nicht alsobald, daher V, 19. der Spott über den Propheten, auf den Jesajas mit verschärfter Drohung und ohne alle beigefügte Verheissung antwortet. Dafür, dass

von II—V. alles ungefähr in die gleiche Zeit falle, zeugt die Gleichheit der Sprache, vergleiche II, 9. 11. 17. und V. 15. III, 10. und V, 20. Juda heisst der Weinberg Gottes III, 14. wie V, 1—3. Aber in welche Zeit des Jesajas fallen diese Weissagungen? Das Land ist noch reich, II, 7., aber Götzendienst herrscht, II, 8., überall ist Schwelgerei, V, 11. 12., weise Männer sind noch da, aber ein Knabe ist König, III, 12. und so werden wir wieder in die Regierung des jungen Ahas geführt, aber in den ersten Anfang derselben, als er das blühende Reich eben von seinem Vater Jotham erhalten, und bevor er durch Israel Niederlagen erlitt, und somit fallen diese Capitel in eine frühere Zeit als I., das gewiss nur seines erhabenen Einganges wegen an die Spitze der Sammlung gestellt wurde. Man beachte, dass II—V. die Drohung ganz unbestimmt ist, es ist nur von einem Tag des Herrn die Rede, wie bei Joel und Zephanias, was dann der Fall ist, wenn der Prophet aus dem Betragen des Volks die Nothwendigkeit der Strafe erkennt, aber noch nicht weiss, von welcher Seite her sie einbricht. VI. erzählt die Weihe des Jesajas zum Propheten und giebt zugleich an, dass nur durch die Wiederholung der härtesten Strafen, die das Land entvölkern und aus denen nur wenige Fromme gerettet werden, endlich ein Reich Gottes gegründet werden könne. Die Stellung dieses Abschnittes rührt wohl daher, das Jesajas sich gleichsam selbst trösten wollte, seinem Lande so Hartes weissagen zu müssen, Gott habe ihm ja dasselbe schon bei seiner Berufung angekündigt, und auch in Rücksicht auf die Sprache schliesst sich VI. an das Vorhergehende an; VI, 1. hat dieselbe Verbindung von רָם וְנִשָּׂא wie II, 12. Wieder gehören VII—IX, 6. zusammen: Syrien, mit Israel verbunden, rüstet sich zum Kriege gegen Juda, die Davidische Dynastie zu stürzen und einen anderen König einzusetzen. Den darüber erschreckten Ahas ermuthigt Jesajas, es werde dies nicht gelingen, sobald Ahas festes Zutrauen zu Gott zeige, und für die Wahrheit seiner Weissagung bietet Jesajas dem Könige sogar ein Wunderzeichen an, das Ahas aus Unglaube verweigert. Da zeigt der Prophet, dass er doch in die Zukunft schaue, er kündigt einen Immanuel (Gott mit uns) an, dessen Name Heil verkündet, und will somit andeuten, Gott werde Juda nicht untergehen lassen, zugleich droht er mit Ver-

heerung des Landes durch Assyrien, aus Ahas Unglauben erkennend, er werde assyrische Hülfe verlangen und dadurch seinem Lande grosses Unheil zufügen, VII, 1—25.

Weiter erhält Jesajas den Auftrag, vor Zeugen „Eilebeute, Raubebald“ auf eine Tafel zu schreiben und diese Worte seinem Sohne als Namen zu geben, denn in kurzer Zeit werde Assyrien Damascus und Samarien berauben, VIII, 1—4. Aber auch Juda bleibt von dieser Macht nicht unberührt, auch dieses Land wird verheert, aber untergehen wird Juda nicht, 5—10. sobald man nur den Herrn fürchtet, der eben so gut Schutz als Strafe verhängen kann. Darum erwartet Jesajas nur von Jehova und der Umkehr zu seinen Geboten Heil; bis die erfolgt, ist das Land im Elend, 11—22. Doch in diesem kann es Jehova nicht immer lassen, eimal muss er sich wieder seinem Volke gnädig bezeigen, das assyrische Joch wird er zerbrechen und das Mittel dazu ist ein von Gott auffallend begünstigter, dem Davidischen Hause entsprossener Herrscher, den eben Jehova's Fürsorge für sein Volk zu jenem Zwecke auftreten lässt, 23—IX, 6. Dass VII—IX, 6. zusammengehöre, zeigt der immer gleiche Ideengang, immer droht die nächste Gefahr von Syrien und Israel, aber die ungleich grössere von Assyrien, und diese macht den Hauptinhalt der Weissagung aus. Zweimal VII, 14 ff. VIII, 3 ff. wird dieselbe an die Geburt eines Knaben geknüpft und ihr theilweiser Inhalt liegt schon in seinem Namen. Doch zeigen sich auch Redeweisen der früheren Abschnitte, vergleiche V, 5. 6. mit VII, 24. 25. und VII, 18. mit V, 26. und נֹגֵשׂ, Gewalthaber, findet sich bei Jesajas bloss IX, 3. und III, 12.

Die Zeit dieser Weissagungen ist durch VII, 1. coll. 2. Kön. XVI, 5. ziemlich genau bestimmt; es muss die frühere Zeit des Ahas sein, mit welchem Pekah von Israel nur 4 Jahre gemeinschaftlich regierte, und so fällt sie um 740, und der Feldzug, von dem VII, 1. die Rede, ereignete sich nach der I. vorausgesetzten Niederlage. Indessen hat, wie aus VII, 1. hervorgeht, woselbst der Erfolg des Feldzugs schon angegeben ist, der Prophet diesem Abschnitte erst später seine gegenwärtige Form gegeben, wofür auch VIII, 23 ff. spricht; denn diese Stelle setzt schon den Druck der Assyrer voraus,

nur die Befreiung steht noch bevor. Auch die Weise, wie VII. die Drohung eines Einfalls der Assyrer mit dem Unglauben des Ahas verbunden wird, spricht für diese Behauptung. Ich denke mir die Sache so: Syrien und Israel wollten, sich gegen Assur zu stärken, Juda erobern und dort einen ihnen ergebenen König einsetzen. Jesajas sah voraus, das Unternehmen werde nicht gelingen, sei es, dass er von Gott Hülfe erwartete, oder in der Ueberzeugung, dass Assyrien nicht ruhig zusehen werde, und darum will er, dass Ahas ruhig bleibe. Der aber ruft den Tiglatpileser zu Hülfe und desswegen droht nun Jesajas und verbindet die beiden Vorfälle in einen. Mit VIII. nimmt der Prophet einen neuen Ansatz, zeigt wieder, wie unnöthig die Furcht vor Syrien sei, droht wieder mit Assur und weissagt zum Schlusse auch die Befreiung von dieser Macht. Gewiss fallen die beiden Capitel ungefähr in dieselbe Zeit. Auf jeden Fall ist hervorzuheben, dass IX, 1 ff. zum erstenmale deutlich eines Königs gedenkt, durch den die bessere Zeit vermittelt wird, und dieser, dem Davidischen Hause entsprossen, besiegt zuerst die Assyrer und herrscht dann im Geiste seines grossen Ahnen. Die alte Vorstellung, dass dem Volke Gottes noch eine schöne Zukunft bevorstehe, die wir schon Joel IV. Amos IX. Hoseas I—III. getroffen, ist jetzt concret geworden. So zeigt sich als Grundgedanke des Jesajas in diesem Abschnitte: keine Gefahr kann Juda vernichten; wird es auch ein Zeitlang unterdrückt, so bleibt es doch am Ende siegreich und muss einen Gottesstaat realisiren, wozu ein Davidischer Sprössling beiträgt, so dass IV. bestimmter wird. Doch scheint Jesajas diesen Gottesstaat in naher Zeit zu erwarten, worin auf jeden Fall sich eine Sehnsucht nach dem Reiche Gottes kund giebt. Eine neue Weissagung bildet IX. 7—X, 4. Sie enthält eine Drohung gegen das Zehn-Stämmereich, das sich durch das von Tiglatpileser erlittene Unglück nicht will bessern lassen und desswegen noch härtere Drohung hören muss. Namentlich wird ihm gänzliche Anarchie angedroht, die auch in Folge der Ermordung des Pekah 8 Jahre hindurch dauerte, wie aus 2. Kön. XVII, 1. 2. vergleiche mit 2. Kön. XV, 30. erhellt, womit Keil, Commentar zu den Königen pag. 485 zu vergleichen, doch auch was Thenius zu den Königen pag. 354 und 66 dagegen bemerkt. Indessen scheint unsere

Stelle das von Thenius bestrittene Interregnum zwischen Pekah und Hoseas zu begünstigen. Die Sprache dieses Abschnittes, der einzigen strophischen des Jesajas, ist mit dem der früheren Abschnitte verwandt; man merke auf den Gebrauch des Verbums שָׂגַב Vers 10. wie II, 11. 17. (sonst bei keinem Propheten). Dann vergleiche man 15. mit III, 12. Vers 18. מַאֲכֹלֶת אֵשׁ mit IX, 4. Auch die Stellung dieser Weissagung erklärt sich leicht; sie wurde eben nach VII—IX, 6. gesetzt, weil sie nach ihr ausgesprochen wurde. Blicken wir nun auf die bisher betrachteten Abschnitte unseres Propheten zurück, so zeigt sich in denselben einerlei Sprachweise, wie bei den einzelnen Weissagungen nachgewiesen wurde, und alle lassen sich aus den Zeiten des Jesajas genügend erklären; man begreift, warum Jesajas gerade so gesprochen, auch begreift man, warum die einzelnen Weissagungen gerade so geordnet sind. Es hat sich der Prophet in denselben besonders seinen Vorgängern aus dem Zehn-Stämmereiche angeschlossen, und es tritt bei ihm, wie bei ihnen, der Glaube an den ewigen Bestand Juda's hervor; hingegen finden wir bei ihm zum erstenmal den Glauben, dass eine bestimmte Persönlichkeit zur Realisirung des Staates Gottes wirksam sein werde.

Zweiter Theil. Weissagungen über fremde Völker, X, 5—XXVII.

Die erste Weissagung umfasst X, 5—XII. Sie beginnt mit einem Wehe! über Assyrien, das verkennt, dass Jehova es zur Zuchtruthe für sein Volk bestimmt hat und also die über Israel erfochtenen Siege sich selbst zuschreibt, Vers 6—15. Darum muss Jehova auch Demüthigung über diese Macht verhängen und auch sie muss gestürzt werden, 16—19. Das soll unmittelbar durch Jehova selbst geschehen und zwar erst, wann das Volk Gottes recht geschwächt ist, damit die Hülfe Gottes um so augenscheinlicher sich kund thue; darum kömmt das assyrische Heer siegreich bis in die Nähe von Jerusalem, woselbst es dann Jehova plötzlich vernichtet, 20—34. Dann, wenn durch Assyrien die Bösen in Israel ausgerottet sind und nur die Guten übrig geblieben, cf. IV., also Gott seine Gnade kund thun kann, entspringt dem Davidischen Stamme ein von Gott begünstigter Herrscher, der durch seine fromme Regierung dem Volke die Gnade Gottes erhält und es so beglückt, dass auch fremde Völker sich zu

Israel wenden, an seinem Glücke Antheil zu nehmen. Auch alle Weggeführten aus Juda und Israel führt Gott zurück; alles bildet wieder ein Reich, das wieder Philistäa, Edom und Moab inne hat und das dem Herrn für seine Gnade den herrlichsten Dank bezeugt, XI. XII.

Diese Weissagung fällt auf jeden Fall 18—20 Jahre später als die bisher betrachteten; denn X, 11. setzt voraus, dass Samarien schon vor Assyrien erobert, also das Zehn-Stämmereich aufgelöst war, was sich 722 vor Chr. ereignete, und somit kann dieser Abschnitt erst aus den Zeiten des Hiskias (bestieg 728 den Thron) herrühren. Indessen lässt sich doch aus der Sprache die Zeit der Abfassung näher bestimmen. Wir treffen in dieser Weissagung vieles, das mit denen, die in die letzte Zeit des Hiskias fallen, harmonirt. Man vergleiche die Rede des assyrischen Königs, X, 8. ff. mit XXXVI, 19. 20; dann wird das assyrische Heer mit einem Walde verglichen, Vers 18. 33. 34. wie XXXII, 18. Gott streitet X, 17. 18. wider das assyrische Heer mit Feuer wie XXX, 30; das in unserem Abschnitte häufig vorkommende Verbum נוּף findet sich auch wieder XXX, 28. und ebenso weissagen diese späteren Capitel von XXIX. an, wie unser Abschnitt, den schnellen Untergang des assyrischen Heeres. Allerdings treffen wir daneben auch Redeweisen, die wir I—IX. wahrgenommen, wie X, 17. Dornen und Disteln, so V, 6 u. a. St., aber die Totalanschauung ist doch die der zu Sanherib's Zeit 714 ausgesprochenen Weissagungen, und somit ist unser Abschnitt diesen gleichzeitig, wie auch Ewald annimmt, während Knobel ihn in die ersten Zeiten nach der Eroberung Samariens versetzt, dazu besonders durch X, 29. veranlasst, woselbst Juda noch den Assyrern tributär erscheint, was bei Sanherib's Einfall nicht mehr war. Allein diese Stelle ist nicht nothwendig auf Tribut zu beziehen, sondern kann auch nur den assyrischen Druck im Allgemeinen bezeichnen. Wir haben aber noch zu sagen, wie diese Weissagung ihre jetzige Stellung erhielt. Sie enthält Drohung gegen Assyrien, damals den gefürchtetsten Feind der Israeliten, steht darum auch unter allen gegen Auswärtige gerichteten Weissagungen zuerst. Die messianische Idee ist XI. mehr ausgebildet als IX. Der von Gott begünstigte

Herrscher erscheint hier als friedlicher Monarch, zu dem sich die fremden Völker freiwillig hinwenden, nicht durch weltliche Siege bezwungen, und nicht nur wie IX. über Juda allein herrscht er, sondern auch über Israel, so dass Amos IX. und Hosea III. sich vollständig erwahren. Bemerkenswerth ist auch der Zug, dass selbst die Raubthiere in dieser Zeit ihre Wildheit verlieren sollen; sollte Jesajas an eine Umwandlung der Welt glauben? cf. Röm. VIII, 19. und Ewald, Jahrb. der bibl. Wissenschaften 1849 pag. 134 ff. und Tholuck, Commentar zu dem Briefe an die Römer.

Eine neue Weissagung umfasst XIII. 1—XIV, 23. In dieser wird dem mächtigen chaldäischen Weltreiche, das Nabopollassar, der Vater des Nebukadnezar, frühestens 624 vor Chr. gegründet hatte und dessen Hauptstadt Babel war, Untergang gedroht. Diese Weissagung hat eine eigene Ueberschrift מַשָּׂא, Spruch, Ausspruch, die wir gerade fast bei allen Weissagungen des Jesajas gegen Auswärtige, aber sonst nur XXX, 6. treffen, zugleich auch wird in der Ueberschrift unser Ausspruch dem Jesajas zugeschrieben. Indessen ist derselbe in neuerer Zeit von de Wette, Gesenius, Knobel, Hitzig, Ewald, Umbreit dem Jesajas abgesprochen worden, während Hengstenberg, Hävernick, Drechsler, Keil die Abfassung desselben durch Jesajas vertheidigen. Die meisten Gelehrten behaupten, es finde sich hier eine andere Sprachweise, wenn schon XIV, 3—6. sich dem Jesajas entnommene Ausdrücke zeigen, und diese verschiedene Sprachweise sei die einer späteren Zeit. Dazu rechnet man XIV, 9. ff., die belebte Schilderung des Scheol, die aus Ezech. XXX, 15 ff. nachgeahmt ist, ferner Jes. XIII, 19. צְבִי, Schmuck, Herrlichkeit, wieder aus Ezech. XX, 6. 15. entlehnt. Auch dass in unserem Abschnitte Redeweisen aus älteren Propheten fast wörtlich aufgenommen sind, XIII, 6. aus Joel, 19. aus Amos und Hosea zeugt für einen anderen Verfasser, und XIII, 8. ist aus Jerem. XIII, 21. Diese verschiedene Manier wird natürlich von Hengstenberg u. s. w. geleugnet, und namentlich von Keil, Einl. pag. 252 ff. 2. Edit. 221. behauptet, jene Propheten hätten unseren Abschnitt nachgeahmt; allein da muss doch zum voraus natürlicher erscheinen, dass der Verfasser unseres Abschnittes, der sich schon durch die häufige Benützung des Joel,

XIII. 3. 6. 8. 10. 13. als Nachahmer kundgiebt, auch noch andere Propheten nachgeahmt habe, als dass gerade unser kleiner Abschnitt so häufig von anderen benützt worden sei. Ist nun aber unsere Weissagung nicht von Jesajas, so fragen wir: aus welcher Zeit rührt sie denn her? (der Verfasser kann natürlich nicht mehr angegeben werden) und da kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Alles führt in die Zeit des babylonischen Exiles. Babel wird hier überall als mächtig vorausgesetzt, die Hebräer im Exile XIV, 1. 2. Nun haben wir aber bis dahin immer gesehen, dass sich alle Weissagungen aus der Zeit des Propheten, der sie ausspricht, erklären lassen, und handeln wir auch hier so, so müssen wir uns für die angegebene Zeit entscheiden. Allein da drängt sich die Frage auf, wie diese Weissagung unter die des Jesajas gekommen sei? und ich beantworte sie so: Die Weissagung wurde zuerst ohne Kenntniss ihres Verfassers bekannt, wie ja auch 2. Chron. XXV, 15. 1. Kön. XIII. namenlose Propheten erscheinen, und dann wurde Kritik geübt und sie dem Propheten zugeschrieben, mit dessen Manier sie am meisten Aehnlichkeit hatte, wie wir Aehnliches bei den Untersuchungen über die Psalmen finden werden. Der Bemerkung, unser Abschnitt lasse sich aus den Zeiten des Jesajas nicht erklären, sei also für seine Zeitgenossen unverständlich gewesen, entgegnen Hävernick und Keil, Einl. pag. 250. pag. 219. 2. Edit. mit der Antwort: Die Weissagung beruhe auf der Anerkennung der innern Stellung Babels zum Reiche Gottes. Babel sei seit Genes. XI. Centralpunkt des Heidenthums und nach dieser Ansicht müsse man auch Mich. IV, 9. erklären; diese Stelle bilde den Grundgedanken bei Jesajas, und er versetze sich im Geiste in die Zeit der Macht Babels, wozu ihn der Umstand veranlassen mochte, dass von seiner Zeit an Babel beständig das assyrische Joch abzuwerfen suchte, vergleiche z. B. XXXIX. und so schliesse sich die Weissagung der Eroberung Babels gut an die des Sturzes von Assur, weissage ja Jes. XXXIX. Abführung nach Babel. Allein XXXIX, 6. 7. erscheint doch nur als kurze Drohung, und wenn wir auch hier genau die Worte des Jesajas wieder haben sollten, so wird doch in denselben keine gänzliche Abführung des Volkes nach Babel geweissagt, sondern nur die der königlichen Schätze und einzelner

Mitglieder der königlichen Familie, und die Abführung des Volkes nach Babel widerstreitet der sonstigen theokratischen Anschauungsweise des Jesajas, der zufolge er die Verherrlichung des Volkes Gottes nach dem Falle der Assyrer erwartet. Ferner ist es gegen die Analogie der übrigen prophetischen Schriften, dass ein Prophet ein Volk als mächtig voraussetzt, das es zu seiner Zeit noch nicht war, und ebenso, dass einer seinen Standpunkt in der nähern Zukunft nimmt und von ihr aus die fernere weissagt. Die Zeitgenossen hätten ihn nicht verstehen können, und wie hätte er XIII, 17. die Meder als Feinde Babels nennen sollen? Wenn Jesajas nach XXXIX. bloss den Sturz Babels geweissagt hätte, so ginge das vom theokratischen Standpunkte aus an, denn alles muss dem Reiche Gottes weichen, aber die Erwähnung der Meder hängt nicht innerlich nothwendig damit zusammen. Die kleine Weissagung XIV, 24—27. gegen Assur ist entschieden ächt. In ihr treffen wir die Redeweisen der früheren Abschnitte, vergleiche 24. mit VII, 7; 25. mit X, 27; 26. 27. mit IX, 11. 16. Woher hier plötzlich solche Uebereinstimmung mit I—XII., die XIII—XIV, 23. fehlt, und zugleich wieder die historischen Verhältnisse der Zeit des Jesajas? Ich vermuthe, dass wir in diesem kleinen Abschnitte 24—27. eine Drohung gegen Assur besitzen, die Jesajas selbst nicht in die Sammlung seiner Weissagungen aufnahm, die sich aber doch erhielt und die hier nachgesetzt wurde, zu zeigen, es werde Babel gehen, wie es einst Assur gegangen, Gott habe Mittel und Wege, auch Babel zu demüthigen. Ein anderes kleines Orakel umfasst Vers 29—32. Es hat eine Ueberschrift, die es in das Todesjahr des Ahas, 728, versetzt, und ist gegen die Philister gerichtet. Diese nämlich waren unter Ahas, 2. Chron. XXVIII, 18. von Juda abgefallen und fürchteten sich jetzt, weil Salmanassar zur Unterwerfung Samariens heranzog, und suchten Bund mit dem damals mit Assyrien befreundeten Juda, der ihnen aber im Glauben an den Schutz Jehova's verweigert wurde = Juda brauche keine Verbündeten. Jesajas ruft ihnen zu, sich nicht zu freuen, dass sie sich von Juda freigemacht, zur Strafe komme Assur, ein harter Herr! Die Sprache ist Vers 29. wie IX, 3. und mit Vers 30. vergleiche V, 25. 30. Capitel XV. XVI., die wieder zusammengehören,

enthalten eine Weissagung über Moab, dieses ostjordanische Nachbarvolk der Hebräer; dieser Staat wird als der Eroberung von Feinden anheimgefallen geschildert, die Moabiter flüchten nach Edom und suchen dort den Schutz Juda's nach, der ihnen verweigert wird, XV—XVI, 12; dann folgen noch zwei Verse, die sagen, so habe Gott früher über Moab weissagen lassen und diese Drohung werde sich in drei Jahren erfüllen. Diese beiden Verse haben ächt jesajanische Redeweise, man vergleiche mit 14: Cap. VII, 20. und X, 25. Es ist darüber gestritten worden, ob die ganze Weissagung dem Jesajas angehöre, wofür sich Credner, Hävernick, Keil aussprechen, oder ob er die Weissagung eines älteren Propheten benütze und ihr nur einen Schluss beifüge; so Gesenius, Umbreit, Ewald, Knobel. Ich schliesse mich dieser Ansicht an, weil Jes. XVI, 13. diese Weissagung selbst für eine ältere ausgiebt, und weil die Sprache doch auch von der gewöhnlichen des Jesajas abweicht, worüber besonders Knobel zu vergleichen ist. Hitzig schreibt unseren Abschnitt mit Berufung auf 2. Kön. XIV, 25. dem Propheten Jonas zu. Wann wiederholte aber Jesajas unsere Weissagung? Ich glaube, ungefähr gleichzeitig mit dem Falle Samariens oder dem Anzuge Salmanassars gegen Samarien: dazumal scheint Assur die Unterwerfung von Vorder-Asien beabsichtigt zu haben, nachher gegen Aegypten zu ziehen, cf. XX., woselbst ebenfalls wie hier eine Dauer von 3 Jahren angegeben ist, nur Juda sollte ferner noch bestehen, wie XIV, 32. aussagt. In dieselbe Zeit wird von allen Gelehrten unser Abschnitt versetzt. Ist unsere Weissagung ungefähr gleichzeitig mit der gegen die Philister, so erklärt sich auch ihre Stellung. XVII, 1—11. wieder mit der Ueberschrift מַשָּׂא, wie XIII, XV. droht Israel und Syrien, beide Staaten sollen ganz verheert werden, und die Folge davon ist, dass viele aus Israel sich wieder zu Jehova bekehren. Die Weissagung muss also mit VII. etwa gleichzeitig sein und wurde wohl zur Ermuthigung des Ahas ausgesprochen, damit er sich nicht an Assur wende. Ihre Sprache ist jesajanisch, mit Vers 4. ist X, 16. zu vergleichen, mit Vers 5: V, 24., mit Vers 8: II, 8. Dann כְּבוֹד Israel's oder Jacob's, Vers 3. 4. mit XVI, 14. Hingegen ist es schwierig, die Stellung dieses Abchnittes zu begreifen; denn bis dahin hat

Jesajas die Chronologie berücksichtigt, oder wo dies nicht der Fall war, lässt sich ein Grund dafür angeben. Es scheint bei den Weissagungen über Auswärtige Jesajas mehr willkührlich gehandelt zu haben. Eine neue Weissagung umfasst XVII. 12—XVIII, 7. Jesajas weissagt, gewaltige Schaaren werden Juda überschwemmen, doch plötzlich untergehen. Dieses den befreundeten Aethiopen mitzutheilen fordert Jesajas auf, und die Folge davon ist, dass diese nun die Macht Jehova's erkennen und ihn verehren. Diese Weissagung fällt in die Zeit der Invasion des Sanherib, 714 vor Chr., in welcher Juda mit der in Aegypten regierenden äthiopischen Dynastie, dem Sabako des Herodot, wenigstens einigermassen befreundet war. Jesajas weissagt, wie XXIX—XXXIII. den plötzlichen Untergang des Heeres des Sanherib, wohl, um, wie er auch in diesen Capiteln thut, von einem Bund mit Aegypten abzumahnen, im Gegentheil sollen die Aethiopen, XVIII, 7. nach Jerusalem kommen, daselbst den wahren Gott zu verehren. Auch der Stil weist in diese Zeit, vergleiche mit XVII, 13. 14. XXIX, 5. XXXI, 8. 9. und XXXIII, 3. Die Stellung dieses Abschnittes kann ich mir nur aus seiner Verbindung mit dem Folgenden erklären, dem ihn der Prophet, obschon er später ausgesprochen wurde, darum voranstellt, weil in ihm die Macht Gottes ganz besonders hervortritt. Nach einer gewissen Realordnung reiht sich XIX. eine ausführliche Weissagung gegen Aegypten an. Jehova erhebt sich gegen dieses Land, erregt Zwietracht in demselben, lässt alles in Furcht gerathen, giebt ihm einen harten Herrn und verhängt zugleich grosse Hungersnoth. Während dieser Zeit aber bewahrt Jehova Juda vor allem Unglück und zeigt durch diesen Schutz seines Volkes seine Macht, und diese veranlasst Aegypten, sich an Jehova anzuschliessen, und auch Assyrien kömmt zu ihm und beide Völker dienen ihm im Vereine mit Israel! Diese Weissagung hat entschieden den Stil des Jesajas, vergl. Vers 3. mit VIII, 19. Vers 12. ''יָעַץ mit XIV, 27. Vers 15. mit IX, 13. Auch treffen wir hier wie IX, 3. X, 26. Rückblick auf die alte Geschichte; Vers 19. 20. gehen auf Jos. XXII, 27. XXIV, 27. und das Verbum עָתַר Vers 22. auf Exod. VIII, 4. 24. Diese Weissagung fällt mit XV. XVI. in eine Zeit, in die der Eroberung Samariens, wahrscheinlich bald nach

derselben; damals war wirklich in Aegypten Anarchie, welche dem nach Samariens Eroberung gegen Aegypten ziehenden Assyrer den Angriff erleichterte, und er ist harte der Herr, und die Weissagung hat den Zweck, Aegyptens Schwäche darzustellen, von einem Bündniss mit diesem Lande abzuhalten und zugleich darauf hinzuweisen, dass Jehova Macht genug habe, sein Volk zu schützen. Man vergl. über Aegypten in dieser Zeit besonders Knobel's Commentar zu unserem Capitel. Man hat diese Weissagung dem Jesajas, ganz, (wie Eichhorn) oder doch (wie Hitzig) von Vers 16. an abgestritten; Eichhorn, weil er hier die Dodekarchie geweissagt glaubte, die erst um 686 herum fällt. Noch Gesenius huldigt dieser Erklärung; weil er aber in unserem Abschnitte den Styl des Jesajas findet, sucht er die Dodekarchie auf 699 zu bringen. Abgesehen von dieser chronologischen Willkühr sieht man keinen Zweck ein, warum Jesajas diese Weissagung hätte aussprechen sollen; denn nicht bloss Vorhersagen, Wahrsagen, ist die Sache der Sprecher Gottes, sondern bei ihnen muss Alles sich auf die Theokratie beziehen. Besonders seit Hitzig wurde die Beziehung auf die Dodekarchie aufgegeben und der Abschnitt in die Zeiten nach der Eroberung Samaria's versetzt. Indessen hält dieser Gelehrte Vers 16—25. für späteren Zusatz, der aus den Zeiten des Hohenpriesters Onias herrühren soll, welcher mit Bezug auf Vers 18. und 19. in Leontopolis in Aegypten um 150 vor Chr. einen Tempel gründete, und auf diese Stadt soll עִיר הַהֶרֶס Vers 18. hinweisen. Allein der Name ist symbolisch, wie Jerem. XXXIII, 16. der von Jerusalem, Stadt der Beschützung = die unter Gottes Schutze steht, und da Sprache und Anschauungsweise jesajanisch sind, so ist kein Grund da, Hitzig beizustimmen. XX. enthält eine kurze Weissagung gegen Aegypten, gesprochen als Thartan, der Feldherr des assyrischen Fürsten Sargon Aschdod belagerte. Aegypten soll nach 3 Jahren von den Assyrern hart bedrängt werden. Durch diese Weissagung wollte Jesajas von einem Bunde mit diesem Lande abhalten. Sargon ist nach syrischen Monumenten sicher Salmanassar. Besondere Aehnlichkeit mit anderen Abschnitten lässt sich hier nicht nachweisen; XVIII—XX. gehören in eine Zeit, alle sollen vom Bund mit Aegypten abhalten. XXI, 1—10. hat wieder eine Ueberschrift: Ausspruch über die Wüste des

Meers. Dass Babel darunter zu verstehen sei, ist klar; gewöhnlich erklärt man יָם vom Euphrat, wie XIX, 5. der Nil genannt wird, und מִדְבַּר kann wohl für die Umgegend der Stadt stehen, die in einer grossen Ebene lag. Der Prophet sieht Elam, Persien und Medien gen Babel heranziehen und die Stadt erobern. Die Sprache ist nicht die des Jesajas. Das Bild von den Schmerzen einer Kreisenden findet sich nie in den Abschnitten, die aus Jesajas Zeit erklärt werden können, aber hier Vers 3. und ebenso XIII, 8., auch nicht das einer Warte, hier Vers 8., wogegen sich ächt jesajanische Redeweisen מַטֶּה für Strafe, oder פֹּעַל ה׳ nicht finden. Die Weissagung wurde dem Jesajas wohl wegen der Aehnlichkeit mit XIII. XIV. zugeschrieben und fällt gegen Ende des Exiles. Die beiden kleinen Weissagungen XXI, 11. und 12. und 13—17. scheinen ebenfalls in die Zeit zu gehören, in denen man das Vordringen assyrischer Heere gegen Aegypten erwartete und sie Aschdod belagerten. Vergleiche hierüber Movers, die bibl. Chronik pag. 136. und das phönicische Alterthum I. pag. 400. Nun droht XXII, 1—14. Jerusalem, wir treffen hier eine Ueberschrift: Ausspruch über das Gesichtethal, welche Vers 5. entnommen ist. Man versteht darunter Jerusalem als Wohnort Gottes, Sitz seiner Offenbarung. Die Drohung ist sehr lebendig und schildert ein feindliches, vor Jerusalem gelagertes Heer, und wie sich die Bürger demselben entgegenstellen wollen, wie sie sich rüsten, aber nicht zu Gott sich wenden, und darum werde auch all ihr Thun vergeblich sein. Wir treffen in diesem Abschnitte jesajanische Sprache, Vers 2. קִרְיָה עַלִּיזָה, vergl. damit V, 14. und dann Vers 11. mit V, 12; auch erläutert sich Vers 9. durch 2. Chron. XXXII, 3. und es wird diese Weissagung gewöhnlich in die Zeit Sanherib's versetzt. Indessen scheint sie mir, ihrem Totalinhalte nach, nicht dahin zu passen; denn XXIX – XXXIII., die in diese Zeit gehören, sind nicht so drohend; ich möchte sie eher mit XXVIII. in die frühere Zeit des Hiskias setzen, wohin auch der Vers 13. geschilderte Leichtsinn besser passt, den wir auch XXVIII. treffen und der aus Ahas Zeit herrührt. In dieselbe Zeit mag auch der Rest dieses Capitels fallen, der dem Schlosshauptmann Sebna seinen Fall ankündigt. XXIII. enthält eine Drohung gegen Tyrus, es soll erobert und zerstört werden

und bei 70 Jahr wüste liegen, dann aber wieder bewohnt sein und dem Jehova dienen. Es hat dieser Abschnitt entschieden jesajanische Redeweisen, cf. Vers 4. mit I, 2., יָעַץ von Jehova Vers 8. 9. wie XIV, 27. XIX, 12. Dann בַּחִינָיו Vers 13. wie בַּחַן XXXII, 14; auch ist die Wendung, die der Schluss dieser Weissagung nimmt, dass Tyrus sich zum Dienste des wahren Gottes bekehren werde, ganz wie XVIII. und XIX. Sehen wir uns in Jesajas Zeit nach einem Vorfall um, der diese Weissagung veranlassen konnte, so bietet uns denselben Joseph., Ant. IX, 14. 2., nach welcher Stelle Salmanassar nach der Eroberung Samariens 5 Jahre lang Tyrus belagerte, aber unverrichteter Dinge wieder abziehen musste. Es fällt also die Weissagung, wie alle gegen die Heiden, in die Zeit der Eroberung Samariens. Da Vers 13. der Chaldäer gedenkt, die zu dieser Zeit noch nicht mächtig waren, so sprechen Eichhorn, Berthold und Hitzig die Weissagung dem Jesajas ab und beziehen sie auf die Belagerung von Tyrus durch Nebukadnezar, Ezech. 26. ff. Allein da die Sprache für Jesajas zeugt und Vers 13. von Chaldäern im assyrischen Heere gedeutet werden kann, so halten wir auch an Jesajas Zeit. XXIV. bis XXVII. bilden wieder eine in sich abgeschlossene Weissagung. Der Prophet schildert zuerst die schreckliche Verheerung des Landes, die Zerstreuung des Volkes, weil es den Bund übertreten, XXIV, 1—13. Plötzlich bricht dieses in Jubel aus, 14—16., in welchen aber der Verfasser noch nicht einstimmen kann, da er selbst noch im Unglück ist, 17—20. Doch erklärt er, dass Jehova alles Grosse und Hohe strafen wolle und wieder auf Zion regieren werde, 21—24. Dafür wird Jehova XXV. gedankt, und das durch die Strafe gesühnte Volk zieht wieder freudig in Jerusalems Thore ein, dankt Gott für seine Gnade und bittet um die Erhaltung derselben, XXVI. Daran knüpft der Prophet wiederholte Drohung gegen die Feinde und wiederholt ebenfalls den Dank des aus Aegypten und Assur heimkehrenden Volkes, XXVII. Betrachten wir die historischen Voraussetzungen dieses Abschnittes, so zeigt sich: das heilige Land ist entweiht, XXIV, 5., seine Bewohner sind zerstreut, 15. 16. XXVII, 12. 13., noch steht aber der Untergang der Feinde bevor, XXV. XXVI. Es führen uns also diese Voraussetzungen in eine Zeit der Zerstörung

Jerusalems und der gänzlichen Zerstreuung des Volkes, wie dies erst nach der Eroberung durch die Chaldäer 588 vor Chr. der Fall war. Dazu kömmt noch ein von den Abschnitten, die sich aus der Zeit des Jesajas erklären lassen, abweichender Stil. Ich verweise hier zuerst auf den stufenartigen Gang XXVI., d. h. dass ein einmal ausgesprochener Gedanke im Folgenden mit einer neuen Wendung wiederholt wird, Vers 3. 4. 5. 6. 7. 8., der sich sonst bei keinem Propheten findet, ferner ist XXVII, 8. eine Nachahmung von Jerem. XXX, 11., sodann ist das von einer Kreisenden entlehnte Bild XXVI, 17. dem Jesajas fremd, auch die aus Joel entlehnten Stellen XXIV, 6. 7. 11. geben sich als Reminiscenzen, wie sie sonst bei Jesajas nicht gebräuchlich; man bemerke auch die Wiederholungen XXV, 4. 6. und XXIV, 8. ist wie Jerem. VII, 3. 4. und XVI, 9; sodann die aramäische Form חֲבִי für חֲבֵה, XXVI, 20. u. a. m., worüber Knobel, Comment. pag. 173. besonders ausführlich, so dass ich keinen Anstand nehme, unseren Abschnitt mit Knobel, Ewald, Umbreit, Gesenius in das Exil zu versetzen, nur wage ich nicht zu entscheiden, ob er mit Knobel in die erste, oder mit den anderen Gelehrten in die letzte Zeit desselben fällt. Ich möchte mich wegen Aehnlichkeit mit XIII. XIV. lieber für das Letztere entscheiden.

Blicken wir nun auf die Weissagungen über die fremden Völker zurück, X, 5—XII. XV. XVI. XVII—XIX. XX. XXII. XXIII., so fallen sie mit Ausnahme von X, 5—XII. alle um die Zeit um und nach der Eroberung Samariens durch die Assyrer, X, 5 ff. ist aber der Wichtigkeit der Sache wegen vorangestellt; so der Hauptsache nach auch Ewald, theol. Jahrb. 7. B. pag. 40 ff.; daraus ist auch ihre jetzige Stellung begreiflich, man stellte sie den unter Ahas ausgesprochenen Weissagungen nach, aber vor die in die letzte Zeit des Hiskias fallenden, XXIX—XXXIII., denen sich dann XXVIII., das etwas früher, aber doch wahrscheinlich unter Hiskias fällt, beigesellte. Der Hauptzweck dieser Weissagungen ist, abzumahnen von einem Bund mit Aegypten, und dies will der Prophet auch dadurch thun, dass er darauf hinweist, wie noch alle Nachbarstaaten Jehova verehren und nach Jerusalem Opfer senden, XVIII, 7; darum darf sich diese Stadt auch des besonderen Schutzes Gottes erfreuen und kann

nicht untergehen, so lange sie auf Gott vertraut, XIV, 32. Wir sehen also, diese Weissagungen sind ächt theokratisch, sie sollen den Gottesstaat befestigen und im Glauben stärken, und man begreift auch, wie Jesajas dazu kam, gerade über die von ihm erwähnten Völker zu weissagen. Das begreifen wir aber nicht, XIII—XIV, 23. und XXIV—XXVII., und dazu haben diese Abschnitte trotz einiger Aehnlichkeit mit der Manier des Jesajas im Ganzen doch eine andere Weise, so dass man vollkommen zu der Annahme berechtigt ist, sie seien von fremder Hand unserem Propheten beigefügt worden. Von derselben Hand rührt auch wohl die bei Jesajas mit Ausnahme von XXX, 6. sich nur hier vorfindende Ueberschrift מַשָּׂא.

Dritter Theil. Weissagungen unter Hiskias.

XXVIII. bildet für sich eine Weissagung. Der Prophet weissagt den nahen Fall von Samarien, das er eine welkende Krone nennt, und kündigt zugleich an, dass Jehova zu dieser Zeit den Rest seines Volkes, d. i. coll. Vers 14. Juda, vor Untergang beschützen werde. Doch geht diese Zeit nicht ohne Prüfung für Juda vorüber; denn auch dieser Staat hat mannigfache Sünden begangen, und namentlich trifft das Unglück die Grossen, die nicht ruhig bleiben, sondern, wie es scheint, Krieg mit Assur wollen. Der Prophet weist darauf hin, dass Jehova nur soweit Schutz gewähre, als es zum Fortbestand seines Reiches nöthig sei, d. h. Jerusalem werde nicht erobert werden. Wir treffen hier wie XIV, 32. das feste Vertrauen, dass Gott Jerusalem unter seinen besondern Schutz nehme, und auch sonst die Sprachweise der frühern Abschnitte, vergl. Vers 13. mit VIII, 15. und Vers 18. mit V, 5. Aber wir stossen auch auf ganz neue Bilder: Vers 2. und 17. ist von Hagel und Sturm die Rede, Vers 15. und 18. von einer Geissel, und Vers 1. und 16. haben einen gehäuften status constructus, wie X, 12. Da der Fall von Samarien noch bevorsteht, so muss die Weissagung vor 722 gesetzt werden, sie fällt kurz vor oder während der Belagerung dieser Stadt, auf jeden Fall in die frühere Zeit des Hiskias, da die Grossen noch wie V, 19. des Propheten spotten, was später nicht mehr der Fall war, und Jesajas erwartet, Salmanassar werde nach der Eroberung Samariens auch Juda angreifen. So bestimmen die Zeit unserer

Weissagung auch Umbreit, Gesenius, Ewald, Knobel, Keil. XXIX. bis XXXIII. bilden einen unter sich eng verbundenen Abschnitt. Sie weissagen alle, dass, weil man mit Aegypten einen Bund zu schliessen suche, dies grosses Unglück über Juda bringen werde, XXX, 3; denn Aegypten habe zwar ein stolzes Maul, aber handele nicht, 7. Darum wäre es besser, sich ganz ruhig zu verhalten und nur auf Jehova zu vertrauen, weil er allein helfen könne. Obschon es Juda nicht verdiene, wolle er es doch thun und das assyrische Heer, das heranziehe, den Bund mit Aegypten zu strafen, vernichten. Ja, wenn es herankomme, wenn es Jerusalem dränge, werde es plötzlich seinen Untergang finden, XXX, 31. XXXI, 4. 8. Dann tritt für Juda eine schöne Zeit ein; das durch das Unglück gebesserte Volk hält sich wieder an Jehova, das Land ist glücklich und jeder erkennt, dass, wer in Gerechtigkeit wandelt, beim Herrn Schutz findet. Die Sprache dieses Abschnittes hat mit den frühern viel Aehnliches. Man vergl. XXIX, 23. das Verbum עָרַץ wie VIII, 12. 13. Die Anrede an die Weiber Jerusalems, XXXII, 9 ff. mit III, 16 ff.; נִשְׂגָּב von Jehova gebraucht XXXIII, 5. wie II, 11. 17. Indessen finden wir auch Redeweisen, die wir früher nicht getroffen, d. h. von I—IX., z. B. die Bilder vom Hagel, XXIX, 6. XXXII, 19. Gott streitet für Jerusalem mit Feuer, XXIX, 6; das assyrische Heer heisst ein Wald, XXXII, 19; aber gerade diese beiden letzten Bilder finden sich X, 16. 18., woselbst ebenfalls die Ankunft eines assyrischen Heeres geweissagt wird. Auch alle in diesem Abschnitte vorausgesetzten historischen Verhältnisse passen in die Zeit des Jesajas. Wir wissen aus 2. Kön. XVIII, 13 ff., dass Hiskias dem assyrischen Könige tributär war, von ihm abfiel und mit Aegypten einen Bund schloss, in Folge dessen Sanherib 714 vor Chr. über Juda hereinbrach, dem Hiskias 300 Talente Silber und 30 Gold auferlegte, aber als ihm die Summe ausbezahlt wurde, doch nicht abzog, sondern auch Jerusalem zu erobern suchte, dort aber sein Heer durch plötzliches Sterben verlor, und eben diesen Bund tadelt Jesajas. In diese Zeit und also gleichzeitig mit X, 5—XII. fällt unser Abschnitt. Hervorzuheben ist hier, wie Jesajas diesen Untergang des assyrischen Heeres so richtig vorausverkündete, was nur aus seiner tiefen reli-

giösen Erkenntniss und seiner Einsicht in das Reich Gottes und den Entwicklungsgang desselben erklärt werden kann.

Der Glanzpunkt der in diese Zeit fallenden Weissagungen ist X, 5—XII., welcher Abschnitt so mit dem Ganzen zu verbinden ist. Ueberall weissagt Jesajas grosse vom assyrischen Heere herrührende Verheerung, aus welcher nur Wenige gerettet werden, für diese aber blüht wieder eine schönere Zeit auf. Als Vermittler einer solchen hatte Jesajas schon IX, 1 ff. das Auftreten eines von Gott begünstigten Königs geweissagt, und diesen Gedanken nimmt er X, 5 ff. wieder auf und stärkt damit den Glauben seiner Zeitgenossen, „denkt auch noch an das früher Verkündete, dass ein frommer König kommen wird!“ Nur ist XI. derselbe schon geistiger gefasst als IX., zwar wird er auch die benachbarten Völker, die schon David unterwarf, wieder besiegen, aber andere Nationen wenden sich freiwillig zu ihm hin, durch die Weise seiner Regierung bewogen. Die zwischen IX. und XI. liegende Zeit hatte bei Jesajas den Gedanken Wurzel fassen lassen, dass auch fremde Völker den Jehova verehren werden und diesen hält er XI. fest. Als Grundgedanke sämmtlicher Weissagungen des Jesajas kann man festhalten: Gott muss einmal Juda glücklich werden lassen, denn es ist ein Gottesstaat und darum muss Jerusalem aus jeder Gefahr gerettet werden; aber diese schöne Zeit kann erst nach einer Sichtung eintreffen, cf. Röm. IX, 7. und wird durch einen von Gott begünstigten Herrscher vermittelt, dessen Wirken sich der Prophet nach den Bedürfnissen seiner Zeit denkt, kriegerisch IX., friedlich XI., weil Jehova selbst X. XXIX—XXXIII. die Feinde vernichtet und weil Jesajas eine freiwillige Bekehrung der Völker zu Jehova geweissagt hat. So sind die drei Theile, in die wir den Propheten zerlegt haben, in Bezug auf die Gedanken und die Sprache unter einander verschieden, obgleich der Hauptsache nach in beider Beziehung gleich. XXXIV. XXXV. enthalten eine Drohung gegen Edom. Dieses Land soll wüste werden, Jehova straft an ihm die gegen Israel geübten Frevel, während dieses Volk sich laut freut und mit Jubel in Zion einzieht. Diese Drohung lässt sich aus der Zeit des Jesajas nicht begreifen, es wird auch Juda XXXV, 10. im Exil vorausgesetzt, und die Sprache ist eine andere als in den Ab-

schnitten, die sich aus Jesajas' Zeit erklären lassen. Namentlich ist XXXIV, 11. auch Zephan. II, 14. nachgeahmt; denn die bei Jesajas erwähnten Pelikane passen nicht in das wasserarme Edom, und ebenso stammt aus Zephan. I, 7. das Bild des Opfers Jes. XXXIV, 6. In die Zeit des Exils versetzen auch Umbreit, Knobel, Ewald, Hitzig unsern Abschnitt. XXXVI—XXXIX. sind historischen Inhalts. Sie erzählen, wie im 14. Jahre der Regierung des Hiskias Sanherib von Assyrien gegen Juda zog und dem Könige Hiskias zumuthete, ihm Jerusalem zu übergeben, Sanherib wolle ihn und sein Volk in fruchtbare Gegenden von Assyrien führen, und das möge er sich nur gefallen lassen, sonst werde er dazu gezwungen werden; denn dem Willen des assyrischen Königs könne Niemand widerstehen, was in stolzer Rede, ungefähr wie X., weiter ausgeführt wird. Hiskias sandte an Jesajas, der Rettung verhiess und verkündete, Sanherib werde in sein Land umkehren und dort getödtet werden, d. h. wohl, er werde bald vernehmen, wie sein Heer hingestorben (Thenius zu den Kön. pag. 390.), und darauf weissagt der Prophet, über Sanherib's Hochmuth spottend, seinen Fall und giebt dem Hiskias zugleich eine Zeitbestimmung als Wahrzeichen, dass schon im nächsten Herbste die Felder wieder bestellt werden könnten (Thenius). Darauf wird erzählt, wie plötzliches Sterben, im assyrischen Heere ausgebrochen, dasselbe zur Rückkehr nöthigte, cf. Herod. II, 141., und dass Sanherib in Ninive von seinen Söhnen ermordet wurde. Darauf erkrankte Hiskias, aber Jesajas verkündete ihm noch 15 Jahre lang zu leben und der König dankte für seine Genesung Gott in einem schönen Liede. Das bekannte Wunderzeichen, das bei dieser Gelegenheit dem Hiskias gegeben wurde, kann nach Thenius durch eine auf den 26. Septbr. 713 vor Chr. fallende Sonnenfinsterniss erläutert werden. Nach Keil, Kön. pag. 551. rührte es von einer auf Jesajas' Gebet hin von Gott bewirkten wunderbaren Brechung der Sonnenstrahlen her. Den Hiskias zu seiner Genesung zu beglückwünschen, sandte Merodach Baladan, König von Babel, Gesandte nach Jerusalem. Babel hatte nämlich die momentane Schwäche Assyriens benützt und sich von seiner Herrschaft befreit und suchte nun Bündniss mit Juda. Hiskias suchte, wie es scheint, in dasselbe einzugehen und dafür

droht Jesajas, dass seine Nachkommen einmal nach Babel abgeführt werden sollen. Jesajas war allen Bündnissen mit Fremden abhold, cf. VII. XXIX—XXXIII., und wie er VII. mit Assur drohte, so nun hier mit Babylon. Konnte dieses seine Macht behaupten, so musste das schwache Juda ihm dienstbar werden, oder wurde Babel wieder Assyrien unterworfen, so liess sich leicht einsehen, dass der neue assyrische König oder Statthalter Juda bekriegen würde, wie auch wirklich Asserhaddon den Manasse nach Babel abführte. Einen unserer Erzählung ganz gleichen Abschnitt lesen wir 2. Kön. XVIII, 13—XX. Offenbar ist einer der beiden Abschnitte vom andern, oder beide sind von einem dritten abhängig. Die Erzählung in den Büchern der Könige kann nicht aus Jesajas geflossen sein, da jene Mehreres enthält, was bei Jesajas mangelt, z. B. die Angabe des Tributs, den Hiskias dem Sanherib entgegen sandte, dann dass Jesajas dem Könige einen Feigenaufschlag verordnete, was doch nicht vom Verfasser der Könige herrühren kann, cf. noch Anderes bei Knobel, Commentar pag. 254; aber auf der andern Seite hat Jesajas das Danklied des Hiskias, das wir in den Königen nicht finden, und so ist jetzt die allgmeine Meinung, beide Abschnitte hätten ihre gemeinschaftliche Quelle in einem den Reichsannalen entnommenen Abschnitte oder in einer sonstigen, vielleicht von einem Schüler des Jesajas herrührenden Schrift; auf jeden Fall rührt dieser Abschnitt nicht von Jesajas oder auch aus seiner Zeit her, weil Sanherib's Tod erzählt wird, der erst 696 erfolgte.

Zweiter Hauptheil, Cap. XL—LXVI.

Dieser unter sich eng zusammenhängende Abschnitt lässt sich zur bequemen Ueberschrift in drei Absätze vertheilen. Der erste umfasst Cap. XL—XLVIII. und sein Thema ist „Ankündigung der Rückkehr aus dem babylonischen Exile.“ Der Prophet macht sein Volk aufmerksam auf die Gnade und Güte Gottes, die sich besonders in der Zeit der jetzigen Unruhe kund gebe. Israel's wegen sei Cyrus gekommen, der grosse und siegreiche, der müsse Babel erobern, dass Israel wieder in seine Heimath kehren könne, denn durch diese Rückkehr, durch den Fall der stolzen Stadt, wolle sich Jehova verherrlichen, wolle zeigen, dass er erheben und ernie-

drigen könne, dass Er Herr sei und Babels Götter nichts vermögen, was man auch daraus sehe, dass er allein die Zukunft, namentlich den Fall Babels verkünden lasse, weil jetzt durch die lange Gefangenschaft Israel's Sünde mehr als doppelt bestraft sei; Israel solle nur bei seinem Gott bleiben, doch für die Bösen sei kein Heil! XL—XLVIII. Im zweiten Ansatze beginnt der Prophet mit der Erklärung, er habe sich nur im bestimmten Auftrage Jehova's als ein Prophet hingestellt, weil er ihn zum Lehrer ferner Völker bestimmt habe; denn die Befreiung Israel's wird überall als ein solcher Beweis der Macht Jehova's angesehen werden, dass ihn alle Weltgegenden verehren, darum aber, weil der Redner im Namen Gottes spreche, solle man auch ihm glauben und überzeugt sein, was er weissage, werde sich erwahren; und wenn es jetzt auch noch nicht bestimmten Anschein dazu habe und wenn man ihn auch verspotte, so werde er es geduldig ertragen. Auch früher habe Jehova schon ähnliche Beispiele von Macht gegeben und Israel von Aegypten und vom assyrischen Joche befreit. Die Verspottung, die der Prophet zu dulden hat, weil seine Aussprüche sich nicht schnell genug erwahrten, führen ihm das Bild eines Leidenden vor, der noch viel mehr duldet als er, aber auch noch treuern Gehorsam zeigt und von dem in beiderlei Beziehung gesagt werden konnte, er leide für Israel! und diesem kündigt er eine glanzvolle Zukunft an, ja vom Tode wird ihn Jehova erwecken und mit den Mächtigen wird er dann Beute theilen (also auf dieser Erde fortleben). Doch erinnert der Prophet auch daran, dass die Gnade Gottes sich nur dann kund gebe, wenn man ihn suche; das solle Israel jetzt thun, jetzt sei es Zeit dazu; denn wenn man im Bösen fortfahre, dürfte leicht die Zeit der Gnade unbenützt vorüber gehen. Nur wer Recht übe, sei Gott angenehm, ja selbst der Fremde, der Recht übe, könne am Staate Gottes Antheil haben, aber dem Bösen blühe nie Heil! XLIX—LVII. Es unterscheidet sich dieser Theil von dem ersten dadurch, dass er auf Besserung dringt und die Befreiung aus dem Exile von derselben abhängen lässt. Die frohe Verheissung des ersten Theiles ging nicht schnell in Erfüllung; da fordert der Prophet auf, dass das Volk sich durch Besserung der Gnade Gottes würdig zeige. Im dritten Theile, LVIII—LXVI., hält der

Prophet zuerst dem Volke seine Sünden vor und zeigt, dass sie die Befreiung geradezu verhindern; um aber Israel so mehr zur Sinnesänderung aufzuregen, verbindet der Prophet mit seiner Aufforderung auch eine Schilderung der Herrlichkeit des neuen Staates, Jerusalem soll mit Edelsteinen aufgebaut werden, Fremde kommen von allen Seiten mit Weihgeschenken für den neuen Tempel, und eben dass er solches Herrliche weissage, aber auch den Feinden Gottes einen Tag der Rache verkünde, verlieh Jehova dem Propheten seinen Geist, und die Rache ist nahe, schon schaut der Redner Gott herankommen, der eben Edom gestraft hatte, das sich während des Exils israelitisches Land angeeignet. Darauf folgt ein Gebet für die Befreiung und Erleuchtung des Volkes und ein Selbstgeständniss seiner Sünden, worauf Jehova antwortet: die Befreiung werde gewiss kommen, aber nur für die Frommen, die hochbeglückt werden sollen, für die ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen wird und deren Glück ewig besteht, in Mitten aller Völker, die nach Jerusalem kommen, dort anzubeten. Aber eben so ewig leiden die Bösen. Was der zweite Theil bloss angedeutet hatte, dass Besserung der Befreiung vorangehen müsse, sagt der dritte ganz bestimmt und droht den Ungebesserten dauerndes Unheil.

In diesem Abschnitte ist weder die historische Situation, noch die Sprache, noch die religiöse Anschauungsweise die des Jesajas, was nun zu beweisen ist; natürlich ist aber auch im voraus zuzugeben, dass sich auch manche Aehnlichkeit der Sprache mit ächten Abschnitten findet, woraus allein erklärt werden kann, dass unsre Weissagung denen des Jesajas angereiht wurde. Besonders in zwei Dingen findet sich diese Aehnlichkeit; Gott heisst in beiden Theilen „der Heilige Jsraels“ und נִקְרָא „genannt werden“ steht in beiden oft für „sein.“ Was die historische Situation anbetrifft, so wird überall das Volk im Exile vorausgesetzt, dasselbe nicht geweissagt, und Babel und die Chaldäer sind übermächtig, aber schon ist auch Cyrus da; aber der Tempel ist zerstört, und das heilige Land ist verwüstet, XL, 2. LXIV, 10. XLIV, 2. 25. XLV, 1 ff. XLVI. XLVII. Sodann beruft sich der Prophet auf frühere Weissagungen, denen er jetzt neue beifüge, XLII, 9. XLV, 19 u. a. St., was zeigt, dass er

Kenntniss von Jeremias, Ezechiel und ihren Aussagen hatte. Schon die Nennung des Cyrus, Coresch, muss auffallen und überhaupt, dass der Prophet seinen Standpunkt in der nähern Zukunft nimmt und von da aus die fernere weissagt, was gegen die prophetische Analogie ist. Das ist von anderer Seite her, z. B. von Hävernick, Einl. II, 2. pag. 163. und von Keil pag. 273. 2. Edit. §. 71. nur sehr beschränkt, von Steudel hingegen offen und vollständig zugegeben worden. Der Schwierigkeit des Namens Coresch sucht man dadurch zu entgehen, dass man diesen Namen aus dem altpersischen huare Ksaeta durch sol rex erklärt und behauptet, der Name sei ursprünglich Appellativum = der Sonnenkönig. Allein das mindert die Schwierigkeit nicht, auch andre persische Königsnamen (Herod. VI, 98.) sind ursprünglich appellativa, und warum hatte Coresch gerade dieses Appellativum als seinen Namen gewählt? Auch die Sprache ist eine andre. Von den Ausdrücken, die sich in den Abschnitten unsrer Schrift, welche sich aus den Zeiten des Jesajas erklären lassen, häufig finden, wie z. B. מַעֲשֵׂה י׳ für Strafe oder פֹּעַל V, 12. XXVIII, 21 u. a. St. כָּלָה וְנֶחֱרָצָה X, 23. XXVIII, 22. Thürme für „Grosse der Erde," II, 15. XXX, 25. עָלַז jubeln, V, 14. XXII, 2. XXIII, 7. מַטֶּה für Stab oder Joch, IX, 3. XXX, 32. X, 24. שָׁעָה עַל׳ „auf Jemand schauen," ihm vertrauen, XVII, 7. 8. XXXI, 9. findet sich XL—LXVI. keiner. Dagegen treffen wir häufig an den Namen Jehova oder Israel angeknüpfte längere Prädicate, XLI, 8—10. XLII, 5. 6. XLIII, 16—18., als eigenthümliche Redeweise צֶדֶק Heil, Hülfe, Rettung, XLI, 2. 10. LVIII, 12. LXII, 1. 2. צָמַח sprossen, vom Entstehen einer neuen Begebenheit XLII, 9. LVIII, 8. und רִאשֹׁנָה frühere oder früher geweissagte Begebenheiten, XLII, 9. XLVIII, 3. LXV, 17. worüber Knobel und Gesenius in ihren Commentaren weitläufiger sind. Auf der andern Seite muss zugegeben werden, dass die Sprache ziemlich rein ist und wenig Chaldäismen hat, beinahe nur LIII, 3. und LXIII, 10; doch finden sich auch einige Worte der spätern Zeit bei unserm Propheten, so XLI, 25. סָגָן sonst nur noch bei Jeremias und später, und סָגַד XLIV, 15. 17. 19. sonst besonders bei Daniel. Endlich habe ich in meinen messianischen Weissagungen pag. 103 ff. nachgewiesen, dass unser Abschnitt öfters den Jeremias nachahmt. Klar ist dies XL, 2. mit Jerem.

XVI, 18. verglichen; die dort geweissagte doppelte Strafe ist XL, 2. vollendet, auch das Bild vom Hirten Jes. XL, 11. ist wohl aus Jerem. XXXI, 10. entlehnt; denn erst bei diesem Propheten und Ezechiel findet es sich häufig. Die Verspottung des Götzendienstes Jes. XLIV, 12 ff. beruht auf Jerem. X, denn bei ihm ist alles klar und passend, während bei Jesajas die Erwähnung des Schmiedes auffällt und sich nur als Reminiscenz erklären lässt, messianische Weissagungen pag. 169. Ebenso ist Jes. LII, 7. aus Nahum II, 1. genommen, denn Jesajas ist breiter als Nahum und das LI, 17. vom Kelche hergenommene Bild ist gar nicht jesajanisch und wird bei den Propheten erst von Habakuk an üblich. Aber auch die ganze Anschauungsweise passt nicht in die Zeit des Jesajas. Wir treffen in den letzten Capiteln unsers Abschnittes die Vorstellung, nur den gebesserten Jsraeliten stehe die Rückkehr ins Vaterland bevor, was wir noch nicht einmal bei Jeremias, sondern erst bei Ezechiel finden, und wie Jes. XLIV, 3. der Geist Gottes dem Menschen zur Besserung behülflich ist, so finden wir denselben Gedanken Jerem. XXXI, 33. Ezech. XXXVI, 27. und eben so kömmt erst bei diesem Propheten vor: XXXVI, 25., um seines eigenen Namens willen befreie Jehova sein Volk, wie Jes. XLVIII, 11. Auch die messianischen Hoffnungen sind verschieden: der Prophet erwartet keinen sichtbaren König; wie ganz anders Jeremias und Ezechiel! Wäre alles von Jesajas, so hätte er die Anschauung des ersten und letzten Theiles in Harmonie gebracht in Bezug auf Zeit und Form. Alle diese Umstände zusammen nöthigen, unsern Abschnitt dem Jesajas abzusprechen und die Abfassung desselben in die letzten Zeiten des Exils zu versetzen, als der schon als Krieger berühmte Cyrus zur Eroberung Babels heranzog, nachdem er bereits Lydien unterworfen hatte. So sprechen sich, nachdem schon Aben-Esra einige leise Zweifel gegen den jesajanischen Ursprung dieser Abschnitte erhoben, über die Zeit unserer Weissagungen aus: Ewald, Knobel, Gesenius, Umbreit u. a. m., während Steudel, Hengstenberg, Hävernick, Keil, den jesajanischen Ursprung derselben behaupten und zu zeigen suchen, dass die spätern Propheten unsern Abschnitt kannten und nachahmten. Wie kam man aber dazu, dem Jesajas die Weissagungen andrer beizugeben? Jesajas ist der erste

Prophet, der nicht, wie die bis dahin betrachteten, am Ende seiner Wirksamkeit den Inhalt aller seiner Vorträge zu einem Ganzen ordnete, sondern dieselben, wie er sie gehalten, veröffentlichte, daher sich bei ihm auch die Zeit jeder Weissagung ziemlich genau bestimmen lässt, und XXIX—XXXIII. ganz andere historische Verhältnisse voraussetzen, als z. B. VII—IX. Indessen hat er doch später seine Weissagungen überarbeitet, wofür II. einen unumstösslichen Beweis liefert; denn Vers 1—4 sind aus Micha entnommen, der erst später als Jes. II. fällt, weissagte, und auch XXIX—XXXII. scheinen erst später so enge mit einander verbunden worden zu sein, und wie aus der Anlage seines Buches hervorgeht, ordnete Jesajas seine Aussprüche chronologisch. Ich denke mir nun, dass bei dieser Anordnung oder Ueberarbeitung und Sammlung Jesajas selbst einige Weissagungen weg liess; als solche möchte ich namentlich XXII, 1—14. ansehen, das ein ganz eigenes Gepräge hat, und mit der Totalanschauung des Jesajas über Sanherib's Invasion nicht recht stimmt; es fehlt jede Verheissungen und solche Weissagungen fügte man später dem Jesajas bei, allerdings ächte, und gab ihm dann auch unächte namenloser Propheten, deren Stil mit dem seinen einige Aehnlichkeit hatte, worin eben der Grund liegt, dass sie ihm und nicht Jeremias oder Ezechiel zugeschrieben worden sind, welche beide allein in Betracht kommen könnten, da nur sie auch einzelne Weissagungen veröffentlichten. Schon die talmudische Nachricht, Hiskias und seine Freunde hätten den Jesajas geschrieben, d. h. schliesslich redigirt, zeigt das Bewusstsein, dass die Sammlung seiner Weissagungen, wie wir sie jetzt haben, nicht von ihm selbst herrühre.

§. 62.

Micha.

Dieser Prophet wird in der Ueberschrift der Moraschite genannt, wodurch entweder seine Familie, oder der Ort seiner Herkunft angegeben ist. Erstere Ansicht drücken hier die LXX. aus, indem sie unsern Propheten zum Sohne des *Μωρασθει* machen, während sie Jerem. XXVI, 18., woselbst er citirt wird, der Moraschite übersetzen. Die Erklärung der LXX. wäre aber nach der Analogie anderer Ueber-

schriften nur dann richtig, wenn statt הַמֹּרַשְׁתִּי da stünde בֶּן־מֹרֶשֶׁת. Die übrigen alten Versionen sehen in מֹּרַשְׁתִּי ein Gentilitium und erklären: der aus Moreschet Gebürtige. Moreschet lag nach Eusebius und Hieronymus in der Nähe von Eleutheropolis, und somit war Micha aus einem Landstädtchen des Reiches Juda. Die Ueberschrift giebt auch die Zeit der Wirksamkeit unsers Propheten an, nämlich die Regierung der Könige Jotham, Ahas und Hiskias, das wäre von 759—700 vor Chr. Von einigen Kirchenvätern wird der 1. Kön. XXII. erwähnte und zu Ahab's Zeit weissagende Micha, Sohn des Jemla, gegen alle Chronologie mit unserm Micha identificirt, und dieser darum auch unrichtiger Weise zu einem Angehörigen des Zehn-Stämmereiches gemacht. Weiter wissen wir von unserm Propheten nichts, mir scheint aus der oben von Jeremia angeführten Stelle hervorzugehen, dass er in Jerusalem weissagte, doch wurde er nach Hieronymus in seinem Heimathsorte begraben.

Inhalt. Der Prophet fordert die ganze Erde und was sie bewohnt auf, seinen Worten zuzuhören, und Gott selbst soll Zeuge sein, dass er sich des von ihm erhaltenen Auftrages entledigt; dann schildert er, wie Jehova vom Himmel herabkomme sein Volk wegen seiner Sünden zu strafen, und insbesondere Samarien und Jerusalem dem Untergange Preis zu geben. Bei der ersten Stadt verweilt Micha etwas, gedenkt ihres Götzendienstes und malt dann aus, wie das bei ihr beginnende Gericht sich auch über Juda erstreckt, und der Prophet darum mit tiefem Schmerze erfüllt ist, namentlich hebt er die Trauer und das Elend der seinem Geburtsorte nahen Ortschaften hervor. I. Hat Micha bis dahin den Götzendienst, dessen sich auch Jerusalem schuldig gemacht, I, 5., als Grund seiner Drohung hervorgehoben, so geht er nun zu andern Sünden über und berührt namentlich die Ungerechtigkeiten der Reichern gegen die Armen, zeigt, wie jene gegen diese nur Böses sinnen, und der Herr ihnen darum auch Böses thun muss. Jehova's Langmuth ist nun zu Ende, Israel macht sich seinen Gott zum Feinde, indem es Arme und Hülflose beraubte, und darum muss es in die Verbannung aus seinem Lande fort, II, 1—10. Zwar wird solche Drohung nicht gern gehört, lieber vernimmt man es, wenn einer vom Wein vorschwatzt und grosse Macht

verkündet, 11—13., das aber will der Prophet nicht, darum hebt er aufs Neue an, וָאֹמַר, ich aber sage, und lässt wieder wie I, 2. ein שִׁמְעוּ folgen. In dieser Rede specialisirt der Prophet das vorher allgemeiner Gesagte; hat er vorher die Vornehmen im Allgemeinen getadelt, so nennt er jetzt die Hauptklassen derselben, die das Richteramt bekleidenden Häupter und Fürsten des Volkes, die ihre Stellung zur Unterdrückung der Armen benützen, die falschen Propheten, die statt auf die Gerichte des Herrn hinzuweisen, lügenhafte Verheissungen des Glückes aussprechen, die Priester, die das Gesetz verkehren, und nur für Lohn richten, stellt sich ihnen als wahren Propheten entgegen, und verkündet um ihretwillen werde Jerusalem und der Tempel zerstört werden, III. Allein damit kann der Prophet nicht enden; denn wie stünde es dann mit der Ehre Gottes? und darum schildert er nun in zwei Ansätzen die Verherrlichung seines Volkes. Zuerst, dass der Tempelberg wieder zu hohen Ehren kömmt und alle Völker zur Verehrung des wahren Gottes dorthin wallfahrten, und Jerusalem wieder der Sitz der Herrschaft wird, IV, 1—8. Mag Jerusalem jetzt auch wehklagen, aus Furcht bis nach Babel in die Verbannung wandern zu müssen, — auch dort würde es gerettet — haben sich jetzt auch noch so viele Völker zur Belagerung der Stadt versammelt, Juda besiegt sie, und weiht ihre Beute seinem Gotte, dem Herrn der ganzen Erde! 9—14. Dann wird angegeben, wie sich dies alles ereignen soll, dem Davidischen Hause entspringt ein von Gott begünstigter Herrscher, der Assur demüthigt und siegreich in sein Land eindringt, V, 1—5., und Juda, das nun seinen Gott erkennt, wird sich von nun an an ihn halten, 6—8., und die Folge dieses Gottvertrauens ist die Wegschaffung aller Kriegswerkzeuge und aller Symbole des Götzendienstes, und wer sich nun gegen das von Gott geliebte Juda erhebt, den straft Gott selbst, 9—14. Wie der Prophet I, 2. III, 1. mit שִׁמְעוּ seine Rede begonnen, so beginnt auch VI, 1. mit derselben Aufforderung, und wie er I. die Ankunft Gottes zum Gerichte verkündet hat, so lässt er auch hier Gott mit seinem Volke rechten. Jehova hält Israel seine Gutthaten vor, und frägt, worin er sich denn verfehlt habe, dass sein Volk so von ihm abgefallen sei? Dieses gesteht reuig seinen Ungehorsam und möchte ihn gern

durch schwere Opfer, selbst durch die der eigenen Kinder sühnen, was aber Gott mit den Worten zurückweist, er liebe nur Gerechtigkeit und Frömmigkeit von Grunde des Herzens, womit vorausgesetzt ist, dass diese bei Israel fehlen, und dieser Gedanke begründet die nun folgende Rede Gottes, in welcher aufs Neue dem Volke seine Ungerechtigkeit und Abgötterei vorgehalten wird, VI, 1—16. An diese Rede Gottes schliesst sich eine Wehklage des Propheten, in der er die Wahrheit der Israel gemachten Vorwürfe eingestehen muss, VII, 1—6., und also auch die Nothwendigkeit der angedrohten Strafe, und er führt darum 7—10. die Gemeinde redend ein, die ihr Elend als verschuldet anerkennt, und auf die Gnade des Herrn vertraut, die sich auch in den ausgesprochenen Verheissungen kund gegeben, und der ihre Drangsal zur gehörigen Zeit schon wieder aufhören lassen werde. Diese Hoffnungen bestätigt der Prophet, 11—13., indem er kurz die Weissagung von IV. wiederholt, Israel wieder neue Macht, und die Ankunft neuer Verehrer des wahren Gottes ankündigt. Dann wendet er sich im Gebete zu Gott, und fleht um die Erfüllung des Verheissenen, 14., und erhält die Antwort, unter Wundern, wie beim Auszug aus Aegypten geschehen, werde die zweite Erlösung vor sich gehen, und alle Völker Jehova's Macht daran erkennen, und sich beschämt ihm unterwerfen, 15—17., worauf der Prophet zum Schlusse in eine Lobpreisung Gottes ausbricht, 18—20.

Aus dieser Inhaltsangabe geht hervor, dass die Schrift unsers Propheten in zwei Theile zerfällt, I—V. und VI—VII., von denen der erste Theil die Weissagung, Drohung und Verheissung, der zweite die Begründung des ersten enthält, allerdings zumeist der Drohung, doch VII, 7 ff. 16. 17. auch der Verheissung. Die Drohung wird begründet, VI, 9 u. ff., durch den Nachweis der gänzlichen Verdorbenheit Israel's, sowohl im Betragen des Einen gegen den Andern, 10. 11., als auch im Verhalten gegen Gott, 16., und namentlich auch dadurch, dass Israel gar kein rechtes Bewusstsein mehr davon hat, wie es sich wieder mit seinem Gotte durch eine ihm wohlgefällige Reue versöhnen kann, VI, 6 u. ff., so dass sich die Strafe als nothwendig erweist, VII, 11. Wir haben in solchen Be-

gründungen, wie auch eine bei Hoseas nachgewiesen wurde, ein deutliches Beispiel der reflexiven Thätigkeit der Propheten; sie sinnen und forschen, und suchen sich die Handlungsweise und Gerechtigkeit Gottes klar zu machen, und mit dem festen Glauben an Jehova's Verheissungen in Uebereinstimmung zu bringen. Auf ähnliche Weise ist auch der erste Theil angelegt, der wieder aus zwei Theilen, I—III. und IV. V. besteht. Der erste droht, der zweite enthält die Verheissung. Diese beruht auf dem Glauben, dass Israel's Gott als der allein wahre, noch von allen Völkern müsse anerkannt werden, und darum muss auch sein Tempel in Jerusalem wieder hergestellt werden, und darum auch ein von Gott begünstigter König kommen, dessen grosse Siege über Assur, die Israel's Glück begründen, die Anerkennung Jehova's durch fremde Nationen vermitteln. Aus dem Bemerkten folgt, dass die Schrift unsers Propheten ein zusammenhängendes, nach bestimmtem Plane angelegtes Ganze ist, das wohl auch bald hintereinander niedergeschrieben wurde, wie auch in neuerer Zeit ziemlich allgemein von de Wette, Ewald, Hävernick, Keil, Caspari, Micha der Moraschite, Christiania 1851, angenommen wird, und wir sind durchaus nicht genöthigt, mit Berthold, Einl. pag. 1638 ff. I. und II. unter Ahas und die übrigen Abschnitte erst unter Manasse, besonders wegen IV, 10. verfasst sein zu lassen, obschon sich auch Eichhorn im Ganzen für diese Ansicht erklärt, nur dass er Micha's erste Reden erst unter Hiskias setzt, während Helwig, in der Zeitschrift für luther. Theologie, Jahrg. 1841 Heft I. pag. 2 u. ff. I—V. in Jotham's, und VI. und VII. wegen VI, 16. in Ahas Zeit gesprochen sein lässt. Richtiger setzt Hitzig, im Commentar zu den kleinen Propheten, alles unter Hiskias, nur setzt er I. und II. vor die Eroberung Samaria's, die folgenden Capitel hingegen in die Zeit des Sanherib. In die Zeit des Hiskias führt uns sicher Jerem. XXVI, 18., woselbst Micha III, 12. als unter diesem Könige gesprochen erwähnt wird, und dieses Zeugniss für ungültig zu erklären liegt gar kein Grund vor, und da Micha, wie gezeigt wurde, höchst wahrscheinlich sein Buch hintereinander geschrieben, so fällt das Ganze in Hiskias Zeit, und zwar, da die Eroberung von Samarien noch als bevorstehend erscheint, in die ersten Jahre der Regierung dieses Königs,

ungefähr gleichzeitig mit Jes. XXVIII. Man macht gegen diese Annahme besonders das Verhältniss von Jes. II, 2—4. zu Micha IV, 1—4. geltend, behauptend, dass, weil Jes. II. vor die eben angegebene Zeit falle, und dieser Prophet II, 2—4. aus Micha entlehnt habe, Micha also auch vor dieser Zeit gewirkt haben müsse. Aber Jesajas konnte ja bei der Herausgabe seiner Weissagungen diese Stelle aus Micha entnehmen und enge in seine eigenen Aussprüche verweben, oder auch aus dem Gedächtnisse jenen irgendwann vorher gegebenen mündlichen Ausspruch des Micha seinem Vortrage voran schreiben. Hingegen zeugt für die ausgesprochene Ansicht, dass besonders in den anerkannt spätern Capiteln des Jesajas sich Anklänge an Micha finden, die sich eben desswegen als Reminiscenzen aus demselben kundgeben, so ist nur diesen beiden Propheten מָצוֹר als Name Aegyptens eigen, Micha VII, 12. Jes. XIX, 6. XXXVII, 25., תּוּשִׁיָּה findet sich bei allen Propheten nur Micha VI, 9. Jes. XXVIII, 29. מַטֶּה ganz absolut für Strafe gesetzt, Micha VI, 9., kommt nur in den spätern Abschnitten des Jesajas vor, und Jes. XIX, 17. hat Micha VII, 15—17. vor Augen, und auch Jes. XXVIII, 12. erinnert an Micha II, 10. Dazu kömmt, dass gerade Jes. XXVIII., der einzige Abschnitt, in welchem dieser Prophet mit der Weissagung des Falles von Samaria auch eine Drohung gegen Juda verbindet, und der allgemein kurze Zeit vor die Eroberung jener Hauptstadt gesetzt wird, seinem ganzen Inhalte nach mit Micha harmonirt. Wie dieser stellt Jesajas Priester und falsche Propheten als wüste Schlemmer dar, wie dort will man auch hier dem wahren Propheten Stillschweigen auferlegen, und wie Micha droht Jesajas endlichen Untergang, den beide wohl von Salmanassar, dem Eroberer Samariens erwarten. Wenn wir aber nun in Bezug auf die Erscheinung unseres Buches uns genau an die Angabe Jerem. XXVI, 18. glauben halten zu müssen, so wollen wir damit nicht leugnen, dass Micha auch unter Jotham und Ahas geweissagt, nur müssen wir darauf verzichten, es mit Bestimmtheit nachweisen zu können, und noch weniger dürfen wir einzelnen Abschnitten unsers Propheten bestimmte Zeiten anweisen, wie z. B. III—V. wegen V, 11—13. die des Jotham, und VI. VII. wegen VI, 7. 16. die des Ahas, sondern das Richtige ist

gewiss nur, dass Micha bei der schriftlichen Abfassung seiner Weissagung den Gesammteindruck des bisher Erlebten wiedergab, und somit in sein unter Hiskias geschriebenes Buch auch Schilderungen einflocht, zu denen ihn die Zeiten des Jotham und Ahas veranlassten. Die Sprache des Micha ist rein, erhaben, und schliesst sich an die des Jesajas an, mit welchem er auch einzelne eigenthümliche Ausdrücke gemein hat, wie z. B. קָצִין Richter, Micha III, 1. Jes. I, 10. III, 6. שֹׁחַד Micha IV, 11. unter allen Propheten blos noch Jes. I, 23. הָיָה לְמִרְמָס Micha VII, 10. sonst nur noch öfters bei Jesajas. Jedoch ist Micha rascher und geht oft schnell von einem Gedanken auf den andern über, wie IV. VI. und VII. zeigen, und als Landbürger verräth er I, 10—15. besonders Interesse an der jüdischen Niederung seiner Heimath, während Jesajas mehr nur die Hauptstadt berücksichtigte.

In Bezug auf seine theokratische Wirksamkeit schliesst sich Micha an Jesajas an. In beiden Propheten treffen wir den Gedanken, die Religion Jehova's müsse sich noch über die ganze Erde verbreiten, nur dass Micha zuerst, IV, 1 u. ff., diesen Gedanken mit solcher Bestimmtheit ausspricht, und Jes. II, 2 u. ff. ihn von ihm entlehnt. Dass Micha hier Original ist, zeigt schon der Zusammenhang, bei ihm verknüpft ו ganz gut mit dem Vorigen, während bei Jesajas mit dieser Partikel eine Weissagung beginnen würde, ferner dass die Drohung, Micha III, 12., in der assyrischen Periode in solcher Schärfe noch nirgends ausgesprochen, fast nothwendig den Gegensatz, IV, 1 ff., hervorrufen musste, dessen Inhalt wir auch wieder vor Micha nicht finden, auch vermittelt Micha V. durch die Siege Israel's über die Assyrer, und durch die Wiederbefreiung seines Volkes aus der Gefangenschaft, VII, 16., seinen Ausspruch auf genügende Weise, während er Jes. II. ganz abgerissen dasteht; und der schon oben von mir angegebene Haupteinwand gegen diese Ansicht, zerfällt in sich selbst, sobald man annimmt, Jesajas habe seine Weissagungen später, als er sie herausgab, wenigstens im Einzelnen überarbeitet, was doch Niemand undenkbar finden kann. Durch meine Annahme wird auch die Behauptung unnöthig, beide Propheten hätten einen dritten ältern benützt. Hingegen nimmt Micha von Jesajas den Glauben an eine

Wiederherstellung des Reiches durch einen von Gott begünstigten Davididen, der Jes. IX. zum ersten Mal erwähnt, nach XI. auch für die weitere Ausbildung des Reiches Gottes thätig ist, und so zeigen Jesajas und Micha, wie aus der Drangsal der assyrischen Zeit neue Gedanken hervorgingen und durch den Einfluss des göttlichen Geistes unbestimmtere ältere Verheissungen klarer gefasst, zu neuer Bekräftigung des alten Glaubens an Israel's hohe religiöse Bestimmung dienten.

§. 63.
Nahum.

Dieser Prophet hat eine Ueberschrift, in der er Nahum der Elkoschite genannt wird. Nach der Analogie von 1. Kön. XI, 29. XVII, 1. Micha I, 1. stammt das Wort Elkoschite vom Geburts- oder Wohnorte unseres Propheten, doch kennt schon Hieronymus eine Erklärung, der zufolge jenes Wort auf die Familie des Propheten zu beziehen wäre, und wahrscheinlich giebt diese auch das Targum, מִבֵּית קוֹשִׁי; allein in diesem Falle stünde nach Hos. I, 1. Jes. I, 1. und anderen Ueberschriften בֶּן קוֹשִׁי, so dass die erste Erklärung die richtigere ist, sie wird auch schon von den Kirchenvätern und Rabbinen gebilligt. So entsteht nun aber die Frage, wo wir Elkosch zu suchen haben? Nach Hieronymus war es ein Flecken in Galiläa, dessen Trümmer dieser Kirchenvater noch sah. Diese Angabe hat das meiste Gewicht, und vielleicht ist die Erklärung des Targum nur eine Opposition gegen sie, weil die spätere Zeit nichts von einem Propheten aus Galiläa wissen wollte. Gegen Hieronymus lassen Epiphanius und Dorotheus den Nahum aus einem im Stamme Simeon gelegenen Elkosch abstammen; so weit stimmen indessen alle diese Autoritäten überein, dass sie Elkosch im jüdischen Lande gelegen sein lassen, obschon die Bibel dieses Ortes nirgends gedenkt. Ein anderes Elkosch findet sich noch heute in Assyrien, wenige Stunden nördlich von Ninive, und dieses halten Eichhorn, Ewald, Ritter, Erdkunde IX. pag. 742. für den in unserer Ueberschrift genannten Ort, weil dort das Grabmal des Nahum gezeigt wird. Die Zeugnisse dafür sind aber sehr jung, und was besonders Ritter l. c. XI. pag. 228.

zur Begründung dieser Ansicht anführt, nämlich die genaue von Nahum gezeigte Kenntniss der Bauart in Ninive, ist doch der Art, dass man nicht nothwendig auf einen Augenzeugen schliessen muss. Gegen die Annahme aber, Nahum habe in der Gegend von Ninive gewohnt, spricht nach meinem Dafürhalten entschieden der Umstand, dass er nirgends der Exulanten gedenkt. Mehr als die Angabe der Ueberschrift wissen wir von Nahum nicht.

Inhalt. Der Prophet schildert zuerst auf erhabene Weise das Wesen Gottes, als eines Gottes, der seine Feinde bestraft, und wenn er auch lange zuschaut, doch die Strafe gewiss einmal verhängen wird, und dazu hat er auch die Macht, denn vor ihm erbeben die Berge und Niemand kann vor ihm bestehen I, 2—8. So wird er sich auch gegen Ninive erheben, denn aus ihr ging einer hervor, der Uebles gegen Gott vor hatte, und nimmer soll fortan Assyriens Joch auf Juda lasten, 9—14. Ungestört soll dieses Land von nun an Jehova's Feste feiern! II, 1—3. Aber nun wendet sich das Auge des Propheten auf Ninive selbst, und lebhaft schildert er die Belagerung dieser Stadt, gegen welche feindliche Heere heranziehen, malt ihre Eroberung und Plünderung, wirft auf Ninive einige spöttische Seitenblicke, 4—14., und zeigt III., dass Ninive solches Schicksal gehörig verdient habe, besonders durch seine Buhlerkünste, durch die es immer die schwächeren Reiche Vorderasiens gegen die mächtigeren unterstützte, sie so alle zu verderben, 1—7. Auch andere Staaten, z. B. Theben in Aegypten, habe ja Gott eben so bestraft, und Ninive sei nicht besser, und darum werden auch alle Vertheidigungsanstalten nichts helfen, Ninive muss fallen, die Feindin aller zu Grunde gehen! 8—19.

So oft ich diesen Propheten gelesen, hat er mir immer mehr den Eindruck gemacht, in ihm erschalle die letzte Stimme der assyrischen Periode, und was Jesajas vom Untergang des Heeres des Sanherib geweissagt, werde hier in Folge desselben auf die Hauptstadt Ninive selbst übergetragen. Insbesondere das erste Capitel hat mir diesen Eindruck gemacht, denn Vers 13. erinnert deutlich an Jes. X, 26. Nah. I, 8. an Jes. X, 21. 22. VIII, 8., Nah. I, 4. dürfte mit Rücksicht auf Jes. XVII, 13. und XXXVII, 25. gesagt sein, und XXXIII, 9.

und in Nah. I, 9. 11. finde ich Beziehung auf Jes. XXXVII, 23. Ferner ist Nah. I, 5. Micha I, 4. nachgeahmt, und überhaupt finden sich im ersten Capitel des Nahum öftere Anklänge an ältere Propheten, Vers 6. z. B. erinnert an Joel II, 7. Amos II, 14., und Nah. I, 3. an Joel II, 13., aus welchem Nah. III, 17., vielleicht auch II, 1. eine Reminiscenz ist. Aber auch in den beiden folgenden Capiteln zeigt Nahum Anklänge an Jesajas, die klagenden Tauben II, 8. erinnern an Jes. XXXVIII, 14., und die Frühfeigen Nah. III, 12. an Jes. XXVIII, 4., und dass die assyrischen Krieger Weiber werden, Nah. III, 13. finden wir Jes. XIX, 16. von Aegypten geweissagt. Auch dass Ninive wegen ihres Verkehres mit so vielen Völkern als eine Hure dargestellt ist, Nah. III, 4 ff. ruht auf Jes. XXIII, 15 ff., und die Nah. II, 4. 5. 14. III, 2. erwähnten Kriegswagen finden sich öfters bei Jesajas, XXII, 7. 6. XXXVI, 9 u. a. St. und Micha I, 13. V, 10. Wenn aber Nahum im Einzelnen sich an Jesajas und Micha anschliesst, so zeigt er doch auf der anderen Seite, bei der Schilderung der Belagerung und Eroberung Ninives, grosse Frische und Erhabenheit, und ist desswegen auch namentlich vom Verfasser von Jes. XL—LXVI. öfters nachgeahmt worden. Eigenthümlichkeiten der Diction, die besondere Erwähnung verdienen, treffen wir bei Nahum nicht, wenn man nicht die seltene Form des Suffixes ֵכָה.. II, 14. statt ־ךְ dahin zählen will. Das wahrscheinlich assyrische Wort: טִפְסַר III, 17. kann bei einem mit assyrischen Verhältnissen bekannten Schriftsteller, wie Nahum, nicht auffallen, und ist keinswegs ein Merkmal einer späteren Zeit.

Weil der Prophet, wie eben gezeigt worden, so häufig sich auf Jesajas und Micha bezieht, so scheint mir am Natürlichsten, ihn bald nach diesen wirksam sein zu lassen, und ich glaube, dass der wenige Jahre nach Sanherib's Rückzug folgende Abfall der Meder von Assur den Propheten zu seiner Weissagung gegen Ninive veranlasste, weil er glaubte, derselbe werde den Sturz der assyrischen Herrschaft bewirken. Für diese Zeit spricht auch, dass bei Nahum Assur noch sehr mächtig erscheint, was es auch nach Sanherib noch längere Zeit blieb, und dass Nahum nirgends seinem Volke Abgötterei vorwirft, also die von Hiskias durchgeführte Cultreformation voraussetzt, deren

Folgen aber unter Manasse bald verschwanden. Genauer lässt sich Nahum's Zeit nicht angeben, aber nichts nöthigt uns mit Otto Strauss seine Schrift nach Sanherib's Tode zu setzen, der I, 14. mit nichten vorausgesetzt ist, sondern noch als zukünftig erscheint, oder gar mit dem eben genannten Gelehrten in die Zeit der Gefangenschaft des Manasse, gegen welche gerade das streitet, dass nirgends Nahum Abfall von Jehova tadelt. Gegen die Ansicht aber, die den Propheten erst in den Zeiten der späteren medischen Kämpfe gegen Ninive weissagen lässt, und die von Ewald, Hitzig und Meier vertreten ist, spricht der Umstand, dass hier die Feinde Ninive's noch nirgends mit Namen genannt sind, und dass dann schon Babylons Macht für Juda gefährlicher als Ninive war. Eichhorn, Einl. §. 584. und Knobel, Prophet. II, pag. 211. benützen die III, 8 ff. erwähnte Eroberung von No Ammon, das ägyptische Theben, auf welche als noch nicht lange vergangen, hingewiesen ist, und welche sie in die Zeiten des assyrischen Königs Salmanassar versetzen, und durch ihn veranstaltet sein lassen. Allein dieses Datum ist auf jeden Fall sehr unsicher, wenn auch assyrische Monumente für einen von Sargon aus Aegypten bezogenen Tribut zeugen (Stark, hellen. Orient pag. 204.); rührt jedoch diese Eroberung von Assyrien her, so fällt sie am ehesten in die angegebene Zeit, kann übrigens auch ein blosser Raubzug gewesen sein. Auf jeden Fall ist es willkürlich und gegen den Zusammenhang, wenn Strauss hier an eine erst bevorstehende Eroberung von Theben denken will, eine Erklärung, in der ihm schon Targum und LXX. vorangingen.

Der den Nahum erfüllende Gedanke ist der der Freude über den bevorstehenden Fall von Ninive. Aber nicht nur darum, weil die feindliche Macht, von der die Hebräer so vieles zu erdulden gehabt, stürzt, sondern weil dieselbe wirklich das Volk Jehova's ausrotten wollte, Jes. XXXVI, 13 u. ff. und ihr Untergang als ein Beweis der Macht Gottes erscheint, die I, 2—8. geschildert wird. Gott will so aufs Neue sein Volk an sich ziehen, stärkt den Glauben an seinen Schutz, und belohnt König und Volk für die veranstaltete Cultreform, so dass die Freude über Ninives Fall von dem Gedanken an Jehova's Macht und Gerechtigkeit geheiligt wird.

§. 64.

Zephanias.

Dieser Prophet hat eine Ueberschrift, die als die Zeit seines Wirkens die des Königs Josia angiebt (regierte von 642—11 vor Chr.) und zugleich seine Vorfahren bis ins vierte Geschlecht hinauf aufzählt, und bei einem Hiskias stehen bleibt. Man hat an den König Hiskias gedacht, jedoch wissen wir von keinem andern Sohne des Hiskias als Manasse, auch sind von Hiskias bis auf Manasse nur drei Generationen, auch würde, wäre Hiskias der König, dies wohl bemerkt sein; jedoch sehen andere schon darin den Beweis, dass Hiskias der König gemeint sei, dass das Geschlecht des Zephanias so weit hinaufgeführt wird. Nach Epiphanius gehörte Zephanias zum Stamme Simeon, und wurde in Geba am Libanon begraben, woselbst eine Wolke immer sein Grab beschatten soll. Bestimmtes wissen wir nichts von ihm, wahrscheinlich gehörte er dem Stamme Juda an, und wirkte nur in Jerusalem. Die genauere Bestimmung seiner Zeit kann nur Ergebniss des Inhaltes seiner Weissagung sein.

Inhalt. Der Prophet verkündet ein allgemeines Strafgericht, das über Juda und Jerusalem desswegen hereinbricht, weil seine Bewohner Abgötterei treiben, und in ihrem Wohlstande sich sündhaftem, schwelgerischem Leben dahingaben. Dieses Gericht wird ausführlicher als eine Zeit geschildert, in welcher Krieg dem ganzen Lande Verderben bringt, I., und nur durch eilige Bekehrung kann man demselben entgehen. Darum sollen die Frommen den Herrn suchen, dass wenigstens sie in dieser Drangsal verschont bleiben, II, 1—3. Auch über Philistäa bricht Unglück herein, seine Städte werden zerstört, das Land eine Hirtentrift, die dem Volke Gottes anheimfällt, wenn dessen Bedrängniss einmal wieder in bessere Zeit umgewandelt wird, 4—7. Auch Moab und Ammon werden bestraft, und ihr Land wird wie Sodom und Gomorrha, weil sie sich an Israel vergangen, und ihm von seinem Gebiete zu entreissen suchten. Darum muss sich Jehova furchtbar an ihnen zeigen, überhaupt vernichtet er alle Götter der Erde; denn er allein muss noch überall verehrt werden, auch die Cuschiten demüthigt er und stürzet die grosse Ninive! Die Stadt, die da glaubet Alles zu überdauern, wird zur Wüstenei, zum

Tummelplatze wilder Thiere, 4—15. Nun wendet sich Zephanias wieder an Jerusalem, ruft ihr ein Wehe zu, und begründet die I. über sie ausgesprochene Drohung. Er zeigt, wie weder Obere noch Propheten und Priester ihre Pflicht thun, sondern nur auf ihren Vortheil bedacht sind, alle Beispiele früherer Strafgerichte nicht achten, und alle Ermahnung in den Wind schlagen, III, 1—7. Darum muss der Herr sich zur Strafe erheben, und darum auch am allgemeinen Gerichtstage, wenn er alle Völker bestraft, auch Jerusalem seinen Zorn fühlen lassen. Dann aber wandelt Jehova aller Völker Herz, und von allen Gegenden her bringt man ihm Gaben, 8—11., und in dieser Zeit wird auch Jehova's Volk wieder hoch beglückt; denn nur die Frommen, die im Gericht verschont Gebliebenen, bilden dann die Bürger des Staates, den Jehova aufs Neue in seiner Macht und Herrlichkeit beglückt! 12—20. Der Hauptgedanke des Zephanias ist also: Gott veranstaltet einen allgemeinen Gerichtstag, der über Juda seiner Sünden wegen, und weil keiner Warnung Gehör gegeben wird, hereinbrechen muss, und an diesem Tage werden auch die Nachbarstaaten und Cusch und Ninive bestraft, und die Folge davon ist, dass alle Welt den wahren Gott verehrt, denn die Bösen sind im Gerichte zu Grunde gegangen, und den Uebriggebliebenen giebt Gott einen neuen Geist. Somit entnimmt Zephanias die Form seiner Weissagung aus Joel IV., trägt aber, wie Amos V, 18 u. ff. Jes. II., den Tag des Gerichts auch auf sein Volk über, und lässt dasselbe erst auf Erneuerung des Herzens hin, die auch bei den Heiden stattfinden soll, wieder mit Jehova versöhnt und von ihm beglückt werden. Dieser Gedanke ist neu, und durch denselben blickt der Prophet tief in die Natur des Reiches Gottes, und zeigt, wie Theilnahme an demselben nur Folge einer göttlichen Gnadenwirkung sein kann. Indem er die Ausbreitung der wahren Religion mit ihren seligen Folgen auch über die Heidenwelt weissagt, schliesst er sich an seine Vorgänger Jesajas und Micha an.

Zu der Ankündigung eines allgemeinen Straftages, ohne Hinweisung auf das Volk, das in Gottes Hand Werkzeug der Strafe sein soll, veranlasste den Zephanias seine Zeit. Mit der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts vor Chr. begannen in Palästina, nach

längerer Ruhe, die auch I, 10—13. vorausgesetzt ist, höchst unruhige Zeiten. In Philistäa führte mit griechischen und karischen Truppen Psammetich Krieg, und belagerte 28 Jahre lang Aschdod, und auf seine Feldzüge sind II, 4 ff. zu beziehen, und die um diese Zeit in Palästina einfallenden Skythen, welche die Aegypter zum Rückzuge nöthigten, mögen wohl II, 12. veranlasst haben. Auch gegen Ninive hatten sich um diese Zeit wenigstens schon die Meder, wenn nicht auch Babylonier erhoben, und wenn dieselben auch durch die Skythen für einige Zeit zum Abzuge von Ninive genöthigt worden, so konnte doch mit Zuversicht ein späterer wiederholter Angriff auf diese Stadt erwartet werden. Genug, in Zephanias Zeit war Vorderasien mannigfach beunruhigt, so dass Zephanias wohl böse Zeit für sein Volk erwarten, und in dessen Zustande den Grund derselben schauen konnte; aber doch ist keine Macht so vorherrschend, dass der Prophet von ihr besonders zu fürchten gehabt hätte, und darum weissagt er auch nur einen nahen Gerichtstag Gottes, ohne die Vollzieher des Gerichts namhaft zu machen, vielleicht sich gegenseitige Anfeindung der verschiedenen Völker denkend. Ueber die politischen Verhältnisse dieser Zeit geben Aufschluss: Stark, der hellen. Orient pag. 209. und Movers, das phönicische Alterthum I. pag. 418.

Wie schon angegeben wurde, versetzt die Ueberschrift die Wirksamkeit unseres Propheten unter die Regierung des Königs Josia, und aus II, 13. erhellt, dass er vor der Eroberung Ninives durch die medisch-chaldäischen Heere weissagte, also nach gewöhnlicher Annahme vor 625. Ob er aber vor, oder während, oder gar erst nach der durch Josia veranstalteten Reform des Cultus auftrat, wird schwerlich mit Bestimmtheit auszumitteln sein. Die Weise, wie I, 3 u. ff. vom Götzenculte Jerusalems reden, zeigt auf jeden Fall, dass die Reform höchstens im Beginne war, und also Zephanias in Josia's früherer Zeit wirkte, und dafür spricht mir auch, dass der Prophet nirgends des Königs gedenkt, dem er gewiss einige Worte der Aufmunterung zugerufen, wenn Josia sich schon an der Reform bethätigt hätte. Gegen diese Ansicht kann man sich nicht auf I, 4. berufen, und שְׁאָר־ durch „Ueberrest“ erklären; gewiss deutet Ewald dieses Wort passender „Rest und Name, ganz und gar,“ und ebenso-

wenig zeugen die Königssöhne I, 8. für eine spätere Zeit des Josia, da wir nach 2. Chron. XXII, 11. nicht genöthigt sind an schon erwachsene Söhne dieses Königs zu denken.

Bei Zephanias treffen wir Abnahme der prophetischen Ursprünglichkeit. Hatten bis dahin auch jüngere Propheten die älteren benützt, wie Amos I, 2. den Joel, Hoseas VIII, 14. den Amos, so treffen wir hier zum ersten Male solche Benützung in viel weiterem Umfange, denn Zeph. III, 19. stammt wörtlich aus Micha IV, 6. Die Schilderung des Gerichtstages Gottes, Zeph. I, 14. 15. ist aus Joel I, 15. und Amos V, 18. zusammengesetzt, und nach Letzterem, I, 13. schildert Zephanias II, 8. die Sünde der Ammoniter. Sodann benützt Zeph. I, 7. 1. Sam. IX, 13. 22. und XVI, 5. und Zeph. I, 9. schaut auf 1. Sam. V, 5. zurück, cf. Movers, Zeitschrift für Philosophie und kathol. Theologie, Heft 12. pag. 101.

Blicken wir am Ende der assyrischen Periode auf die Aussprüche der Propheten über die Entwicklung des Reiches Gottes zurück, so finden wir: 1) das Volk Gottes muss einmal sehr glücklich werden; 2) dieses Glück führt auch auswärtige Völker zur Verehrung Jehova's; 3) an diesem Glücke des Volkes Gottes haben aber nur die frommen Hebräer Antheil, darum müssen mancherlei Schicksale über die Hebräer ergehen, welche eine Sichtung bewirken, durch welche die Bösen zu Grunde gehen; 4) diese Sichtung wird durch feindliche Heere bewirkt, die Gott nach seinem Willen, zu seiner Zeit vernichtet, auch von einem besonders begabten Könige besiegt werden lässt, der aber erst kömmt, wenn Israel bereits durch die Strafe gesühnt ist, was die Gnade und Grossmuth Jehova's bewirkt (nirgends der König); 5) diese schöne Zeit wird jedesmal nach dem Aufhören der nächsten Krisis erwartet. Cf. Lutz, Dogm. pag. 243 u. ff.

Propheten der chaldäischen Periode.

§. 65.

Jeremias.

Jeremias war nach der Ueberschrift der Sohn des Hilkia, eines Priesters zu Anathoth, einer Ortschaft in Benjamin, eine starke Stunde nördlich von Jerusalem, heute Anata, schon von Jos. XXI, 18. als

Priesterstadt bestimmt, und wohin auch 1. Kön. II, 26. der Hohepriester Ebiathar von Salomo verwiesen wird. Aus dem erwähnten Hilkia macht schon Clemens von Alexandrien Strom. I, 328. den unter Josia erwähnten Hohenpriester Hilkia, wogegen man einwendet, dass dies in der Ueberschrift würde angegeben sein, auch würde dieser wohl nicht in Anathoth gewohnt haben, wie es nach XII, 6. coll. XI, 21. mit der Familie des Jeremias der Fall war. Obschon aber durch Abstammung Priester, scheint Jeremias nie priesterliches Amt versehen zu haben, sondern trat, I., noch als Jüngling als Prophet auf, im 13. Jahr der Regierung des Josia, 629 v. Chr., und weissagte bis nach der Eroberung Jerusalems, 588 v. Chr., also über 40 Jahre. Seine Zeit war eine für sein Volk höchst trübe. Unter Josia stand ein ägyptisches Heer in Philistäa, dann kamen Skythen, und nach dem Tode dieses Königs, 611, fielen nach der Schlacht von Carkemisch, 606, die Babylonier in Juda ein, und unterjochten das Land. Zugleich war die unter Josia nur mit Widerstreben von Seiten des Volkes durchgeführte Cultreformation bald wieder zerfallen, der grässlichste Götzendienst war wieder eingerissen, und zu den alten kananitischen Göttern, Moloch, Baal und Astarte, noch assyrischer und arabischer Gestirndienst hinzugekommen, und so erkannte Jeremias theils im Zustande seines Volkes selbst, theils in der grossen Uebermacht der Babylonier den baldigen Fall seines Vaterlandes, und ermahnte nur zur Treue gegen den König von Babylon, in welchem er das Mittel des Strafgerichts sah, dasselbe womöglich zu verschieben. Aber König Jojakim spottete seiner Warnungen, erhob sich gegen Nebukadnezar und starb kurz vor der von diesem unternommenen Belagerung Jerusalems, 699, und in diese Zeit haben wir wohl auch die Auswanderung des Propheten aus Anathoth nach Jerusalem zu versetzen, theils weil ihn seine Landsleute verfolgten, theils weil er in der festen Stadt Schutz suchte, XI, 18 ff. Jojakim's Sohn Jojachin, der zur Uebergabe gezwungen wurde, führte Nebukadnezar als Gefangenen ab, und ernannte den Zedekia zum Könige, der aber ebenfalls, mit Aegypten im Bunde, sich empörte, worauf Nebukadnezar Jerusalem einnahm, den Zedekia blendete, die Stadt und den Tempel zerstörte, und den wohlhabendern Theil der Bevölkerung des Landes

ins Exil führte. Auch den Zedekia hatte Jeremias vergebens gewarnt, und noch während der Belagerung zur Uebergabe aufgefordert; vergebens, er wurde verhöhnt und gefangen gesetzt. Die Chaldäer hingegen behandelten ihn mit Achtung und liessen ihn im Lande, gaben ihm sogar Geschenke, XL, 5. Als aber die im Lande gebliebenen Hebräer, über welche die Chaldäer den Gedalja zum Statthalter eingesetzt, sich auch gegen diesen empört und ihn getödtet hatten, flüchteten sich viele aus Furcht vor der Strafe der Chaldäer nach Aegypten, wogegen sich Jeremias vergebens aussprach, er musste mitziehen und sich mit ihnen in Thahphanhes, nach den LXX. Daphne, am westlichen Ufer des pelusischen Nilarmes niederlassen. Dort scheint Jeremias gestorben zu sein, nach Tertullian, Hieronymus und Epiphanius gesteinigt von seinen Landsleuten, während eine *jüdische* Sage ihn von Nebukadnezar nach seiner Eroberung Aegyptens, nach Babel abgeführt werden lässt. Nach Pseudodorotheus liess später Alexander der Grosse seine Gebeine nach Alexandrien bringen. Dass schon früh Sagen sich an ihn anknüpften, erhellt aus 2. Makkab. II, 4.

Das Buch des Propheten Jeremias lässt sich wie das des Jesajas in mehrere grössere Theile zerlegen: 1) I—XXV. Weissagungen über Jerusalem und Juda, und zuletzt auch über die Nachbarvölker, wie wir solche auch bei den andern Propheten antreffen. 2) XXVI bis XXIX. Vorträge mit geschichtlichen Notizen vermischt, die, wie Ewald, hebr. Proph. II. pag. 18. sagt, sich als Scholien und Erläuterungen früherer Weissagungen geben. 3) XXX—XXXIII. die messianischen Aussichten des Jeremias. 4) XXXIV—XXXIX. kleinere prophetische Aussprüche mit historischen Nachrichten vermischt, welche letzteren aber grösstentheils selbständige Nachträge enthalten und nicht zur Erläuterung früherer Aussprüche dienen. 5) Die Erzählung des Schicksals der Hebräer nach der Eroberung Jerusalems und die Flucht einer Anzahl von ihnen nach Aegypten, XL—XLV. 6) Weissagungen über auswärtige Völker, XLVI—LI. und 7) ein historischer Anhang, LII. mit 2. Kön. XXIV, 18 ff. und XXV. parallel. Ebenso theilen auch ein, Ewald l. c. pag. 16—18. Hävernick, Einl. II, 2. pag. 207 ff. Keil, Einl. pag. 288. 2. Edit. §. 74. Aus dem Bemerkten und besonders aus der Zusammenstellung der Weissagungen über aus-

wärtige Völker geht hervor, dass die Anordnung des Buches des Jeremias eine sachliche ist, wie auch Hävernick und Keil annehmen, indessen sehen wir doch XXVI—XXIX. und XXXIV—XXXIX. die Chronologie innerhalb des Sachlichen beobachtet. Allerdings geht XXXIV. früher Gesprochenem und Geschehenem voran, was sich daraus erklärt, dass 1—7. Scholie zu XXXII, 1—5. ist, und an XXXIV, 1—7., während der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar gesprochen, reiht sich natürlich 8—22. an, welcher Abschnitt in die kurze Zeit des Entsatzes durch ein ägyptisches Heer fällt, also 1—7. fast gleichzeitig ist. Somit treffen wir in zwei Abschnitten innerhalb des Sachlichen die Chronologie beobachtet, was uns wenigstens zu der Hypothese berechtigt, dass dies auch in andern Theilen unsers Buches der Fall sein möge. Betrachten wir nun die Weise, wie Jeremias neue Weissagungen oder Abschnitte einführt, so geschieht dies mit „das Wort, welches zu Jeremias geschah," XXV, 1. XXXIV, 1. 7. XXXV, 1., mit darauf folgender Zeitangabe, und ebenso mit vorangehender Angabe der Zeit XXVI, 1. XXVII, 1. Wir dürfen also annehmen, dass der Prophet überall, wo er sich dieser Formel bedient, einen neuen Abschnitt beginnen will, ja, wir dürfen einen Schritt weiter gehen und sagen, nur wo sich diese Formel finde, beginne ein neuer Abschnitt. Das behaupte ich desswegen, weil sie sich auch vor ganz kurzen Orakeln findet, und auch dann, wann dieselben einen geschichtlichen Eingang haben, wie XXXIV, 1. 7. XLV, 1. Bestimmen wir nun den Anfang eines neuen Abschnittes nach diesen Bemerkungen, so zerfallen die Weissagungen I—XXV. in folgende Theile: 1) I—VI. 2) VII—X. 3) XI—XIII. 4) XIV—XVII. 5) XVIII—XX. 6) XXI–XXIV. 7) XXV. in welchen wir bloss III, 6. XXI, 1. XXIV, 1. XXV, 1. Angaben der Zeit ihrer Abfassung finden. Versuchen wir nun auch die Zeit der Abfassung der übrigen Abschnitte zu bestimmen. Mit den meisten neuern Interpreten sehe ich I—VI. als zusammengehörig an. Dafür spricht die sich durchgängig findende Gleichmässigkeit der Bilder, vergl. II, 23. 24. und V, 8., die von der Ehescheidung entlehnten, III, 1. 6., der Gebrauch des Verbums זָנָה II, 20. III, 1. 3. 6. 8., sonst nicht mehr bei Jeremias, und zum Schlusse kehrt VI, 27. der schon I, 18. ausgesprochene

Gedanke wieder. Es erzählt dieser Abschnitt zuerst die Weihe des Jeremias zum Propheten, und berichtet, wie bald nachher Jeremias den Ausspruch gethan, warum denn das Volk seinen Gott verlassen, dem es früher so treu angehangen, und der es auch dafür belohnte und gegen jeden Feind schützte, es nun aber in die Hände seiner Feinde geben müsse? Die Aegypter, bei denen man jetzt Hülfe suche, werden dieselbe so wenig als in früherer Zeit Assyrien gewähren, und nur äusserliche, scheinbare Rückkehr zu Jehova werde nichts helfen! I—III, 5. Samariens Fall ging unbenützt an Juda vorüber, und darum wird Gott sich jetzt dieses Volkes annehmen, und es nach Zion zurückkehren lassen, damit es Gottes Plane ausführe, und für Juda wird nur im Anschluss an Samarien wieder bessre Zeit erblühen! Ja schon kömmt der Feind herbei, verheert schonungslos das ganze Land und nur schleunige Umkehr zu Gott aus Herzensgrund kann noch Rettung bringen! III, 6—VI. Nach III, 6. fällt diese Weissagung in die Zeit des Josia, und berücksichtigen wir, dass sie so häufig über Götzendienst klagt, und doch daneben Jehovacult vorausgesetzt ist, III, 4. 5. VI, 20. aber nur äusserlich III, 10., so fällt die Weissagung in den Anfang der von Josia veranstalteten Cultreformation, und die Feinde, mit denen Jeremias droht, können nur die um diese Zeit in Palästina einbrechenden Skythen sein, Herod. I, 105. Es war dies die einzige Zeit des Josia, in der man von Norden her, IV, 15., einen feindlichen Angriff zu fürchten hatte, und gegen den man eben Bund mit Aegypten suchte. Damit ist aber die Annahme wohl zu verbinden, dass der Prophet erst später diesem Abschnitte seine gegenwärtige Form gab, der Skythen-Einfall machte ihn zum Propheten, er droht mit demselben im Beginne der Reform des Josia, und weist nach dem Einfalle, im noch fortdauernden Götzendienste und im Bunde mit Aegypten die Berechtigung Gottes zur Strafe nach, diese Berechtigung aber stellt er der Drohung voran. Wieder gehören VII—X. zusammen. Der Prophet tritt im Tempel redend auf und erklärt, der in demselben getriebene Cult missfalle Gott ganz, denn neben ihm werde auch öffentlich Götzendienst geübt, und Juda ergebe sich jeder Unsittlichkeit, darum müsse Jehova strafen. Obschon das Volk behauptet, es kenne Gottes Gesetz, so ist dies

doch nicht wahr, und eben dieser Heuchelei wegen muss Untergang kommen, was der Prophet zwar tief bedauert, aber dessen Nothwendigkeit einsieht. Den Schluss macht eine Schilderung der todten Götzen, denen die Erhabenheit und Macht Jehova's entgegengestellt wird. Ich setze diesen Abschnitt mit ältern Gelehrten und den meisten neuern in das vierte Jahr des Jojakim, weil ich wie sie XXVI. als historische Erläuterung unserer Weissagung ansehe, denn nur VII. und XXVI. wird Silo erwähnt, und Jerusalem mit seinem Schicksale bedroht, auch finden sich XXVI, 1—6. und XXXVI, 1 u. ff. dieselben Gedanken wie VII, 2 ff., und XXVI, 18. bezieht sich gewiss auf IX, 10. zurück. Dazu kömmt, dass wir die Redeweise הַשְׁכֵּם וְשָׁלֹחַ VII, 25., mit Ausnahme von XXIX, 19. und XLIV, 4., nur in den Abschnitten finden, die in das vierte Jahr des Jojakim fallen, XXV, 4. XXVI, 5. und XXXV, 15. und הַשְׁכֵּם וְדַבֵּר VII, 13. nur noch XXV, 3. XXXV, 14., und VII, 34. ist wie XXV, 10. So fällt unser Abschnitt in die erste Zeit nach der Schlacht von Carkemisch, als man den Einfall der Chaldäer erwartete, nur X. ist vielleicht etwas hinzugefügt worden, rührt jedoch entschieden von Jeremias her, da es schon vom Verfasser von Jes. XL—LXVI. gekannt und nachgeahmt ist, wie ich ausführlich in meinen messianischen Weissagungen pag. 168. gezeigt habe. Sodann verbinde ich XI—XIII. Der Prophet erinnert an den Deut. XXVII. gegen jeden dem Gesetze Ungehorsamen ausgesprochenen Fluch, und bezeugt, dass derselbe des ungehorsamen Volkes wegen nun eintreffen müsse, denn Juda, des neugeschlossenen Bundes mit Gott vergessend, ist wieder von ihm abgefallen. Darum wird auch Jeremias, der treue Diener Gottes, selbst von Verwandten verfolgt, und als er sich darüber gegen Gott beklagt, erhält er zur Antwort, es gehe Gott selbst ebenso, und desswegen müsse er sein Volk und Erbe verlassen und es den Feinden übergeben, die aber zu seiner Zeit auch gestraft werden sollen. Das Verhältniss Gottes zu Juda, und das letztrem angedrohte Schicksal wird dann durch eine symbolische Erzählung dargestellt. Jeremias berichtet, er habe von Gott den Auftrag erhalten, einen leinenen Gürtel zu kaufen, sich damit zu gürten und ihn vor jeder Feuchtigkeit zu bewahren, damit er nicht verderbe, dann erhält er nach einiger

Zeit den Befehl ihn am Euphrat zu verbergen, und als Jeremias ihn wieder holen wollte, war er verdorben. Das Ganze ist Sinnbild dafür, dass auch Juda, das Gott an sich gezogen, ganz verdorben sei, und darum der Strafe anheimfalle, die Jeremias auch dem Könige und der Königin androht. Nach der übereinstimmenden Ansicht aller Gelehrten haben wir unter der Königin גְּבִירָה XIII, 18. wie XXIX, 2. die Mutter des Jojachin zu verstehen, die auch XXII, 16. und 2. Kön. XXIV, 12. besonders hervorgehoben wird und somit fällt dieser Abschnitt in die kurze Zeit der Regierung des Jojachin, vor die Belagerung durch Nebukadnezar, auf welche Zeit auch die übrigen Data führen, oder sich doch aus derselben erklären lassen. Juda ist ganz zum Götzendienste zurückgekehrt, XI, 9. 10., kaum besteht noch Jehovacult, Vers 15. Feindlich sind schon die Nachbarn gegen Juda aufgetreten, XII, 14. XIII, 18. 19. vergl. 2. Kön. XXIV, 2., die Chaldäer im Anzuge, wenn nicht schon im Lande, und die südlichen Städte bereits verschlossen. Durch die Ueberschrift sind wieder XIV—XVII. miteinander verbunden. Zuerst wird sehr über Dürre geklagt, alle Fluren sind verwelkt, Menschen und Thiere verschmachten vor Durst, und jammert man, so antwortet Gott: durch Hunger, Pest und Schwert, die XIV, 18. schon überall wüthen, solle das Volk wegen der Sünden des Manasse, XV, 4., ausgerottet werden. Selbst eines Mose und Samuel Fürbitte würde nichts mehr helfen, nur des treuen Propheten will sich die Gnade Gottes noch annehmen, das Volk aber muss doppelte Strafe leiden XVI, 18. Obschon der Prophet dies nur gerecht findet, bricht er in laute Klage darüber aus, kann aber doch den Glauben nicht aufgeben, dass noch jetzt durch Busse die Drohung könne rückgängig gemacht werden. Schon XII, 4. hatte über Dürre geklagt, hier finden wir nun XIV, 2 ff. ihre Folgen ausführlich geschildert, daneben wird aber auch Hunger, Schwert und Pest vorausgesetzt und damit gedroht, und so haben wir wohl diese Capitel etwas später als XI—XIII. zu setzen, und sie fallen in die Zeit, da Nebukadnezar den Jojachin belagerte. Weiter stelle ich XVIII—XX. zusammen. Jeremias geht in das Haus eines Töpfers, der eben ein Gefäss, das ihm missrathen war, zerbrach und ein neues bereitete, und erklärt, Juda sei der Thon in der Hand Gottes, mit dem er nach

Gutdünken verfahre, und Drohung könne durch Busse abgewandt, Verheissung durch schlechtes Betragen rückgängig gemacht werden. Aber nun verhält es sich mit Juda so, dass Gott strafen muss, und diese Strafe verdient besonders auch das Benehmen gegen Jeremias, und die Verfolgung, die er erdulden muss. Hunger, Schwert und Pest machen Jerusalem den Garaus! Darauf zerbrach Jeremias im Thale Hinnom eine Flasche, das Schicksal Jerusalems darzustellen, und als er von da in den Tempel gegangen, wird er von Pashur, einem der vornehmsten Beamten des Tempels, wegen seiner Drohung gefangen gesetzt, jedoch schon des folgenden Tags wieder entlassen, worauf der Prophet ihm und der Stadt Unglück weissagt, und wieder, wie er von XII. an öfters gethan, sein eignes unglückliches Schicksal beklagt. Da diese Weissagung den Gegensatz zur vorigen bildet, und die Verheissung XVII, 19—27. mit Rücksicht auf die diesen Versen vorangegangne Drohung rechtfertigen, und nachweisen soll, wie diese durch Busse noch abgewiesen werden könne, so fällt sie natürlich in dieselbe Zeit, also in die des Jojachin. Mit der von mir aufgestellten Ansicht, dass XI—XX. in die Zeit des Jojachin fallen, harmoniren am meisten Hävernick, II, 2. pag. 212 ff., und Keil pag. 288. 2. Edit. §. 74. in ihren Einleitungen, und auch Ewald lässt XI—XIII. in dieser Zeit verfasst sein, während Rosenmüller, Rödiger nnd Hitzig XI. unter Josia gesprochen glauben, und dieses Capitel nach Eichhorn und Dahler wegen Vers 16. 17. sogar unter Zedekia fällt. Hingegen nimmt auch Hitzig an, dass XIII, 1—27. XV, 1–9. XVI. XVII. 19 ff. XVIII. u. s. w. unter Jojachin ausgesprochen worden, nur lässt er auf ganz eigenthümliche Art diese Abschnitte mit solchen, die aus Jojakim's Zeit stammen, alterniren, so dass XIV, 1—9. aus Jojakim's Zeit ist, 10—18. aus der des Jojachin, 19—22. wieder in die Zeit des Jojakim fällt, und XV, 1—9. wieder in die des Jojachin u. s. w. Solcher Wechsel aber ist gegen alle Analogie und hat die Weise gegen sich, mit der Jeremias neue Weissagungen beginnt, auch bleibt Hitzig dieser, Comment. Einl. XIII. gegebenen Eintheilung bei Erklärung der einzelnen Stellen, vergl. z. B. pag. 135. nicht treu. XIV—XVIII. versetzt Rödiger in die Zeiten des Jojakim, Ewald hingegen, hebr. Proph. II. pag. 17. XIV—XX. in die ersten Zeiten des

Zedekia. Allein in diese Zeit passt XIV, 18., in welcher Stelle auch Ewald Schilderung der Gegenwart findet, nicht, denn die ersten Jahre des Zedekia waren ruhig, Nebukadnezar war im Osten beschäftigt, und erst vom fünften oder sechsten Jahre des Zedekia an bedroht er Juda wieder, Ezech. XVII. cf. Niebuhr, Geschichte von Assur und Babel, pag. 211; auch war, wie Hitzig, Commentar pag. 156. zeigt, Pashur XX, 1 ff. erwähnt, nicht mehr an seiner Stelle. Von XI—XX. ist eine diesem Abschnitte eigenthümliche Manier vorherrschend, das Hervortreten der Persönlichkeit des Propheten, XI, 18 ff. XV, 10 ff. XVII, 5 ff. XVIII, 19. XX, 7. 14 ff. und die symbolische Form der Darstellung XIII, 1 ff. XVIII. XIX. wie nur noch in der ersten Zeit des Zedekia, XXVII. XXVIII. Es kann zwar auffallend erscheinen, dass ich so viele Abschnitte in die nur 3 Monate dauernde Regierung des Jojachin versetze, aber man bedenke, dass dieses die erste eigentliche Zeit des Schreckens unsers Propheten war, die erste Zeit, in welcher er die Auflösung des Reichs mit gewisser Zuversicht erwarten konnte, wie wir sie auch XIV—XX. gedroht finden, und die er als Strafe der Sünden des Manasse ansieht, XV, 4., daher auch der Trieb, noch alles zu versuchen, den Untergang des Volkes aufzuhalten und die nachdrückliche Versicherung, Busse könne jede Drohung rückgängig machen, XVIII, 5 ff., daher aber auch der tiefe Seelenschmerz, durch den nur selten, XVI, 14. 15., ein Trost hindurchdringt und den die früher fallende messianische Weissagung XXX. und XXXI. nicht zu mildern vermag, und darum die Verwünschungen XV, 10. XX, 14 ff. Jeremias muss sich selbst wiederfinden, und stärkt sich mit Stellen der ältern heiligen Schriften, besonders der Psalmen, z. B. XI, 20. XVII, 10. XX, 12. schwebte ihm Ps. VII, 10. 11. vor; sodann Jerem. XVIII, 20—22. hatte er Ps. XXXV. vor Augen, und Cap. XVII, 7. den ersten Psalm, und die Beinamen Gottes, עֹז הַמָּעוֹז, Jerem. XVI, 19. scheinen aus Ps. XXVIII, 8. entlehnt. Auch Jerem. XI, 16. ist Reminiscenz aus Ps. LII, 10. Auch Ps. XXXI. wird häufig Jerem. XX. benützt, und die Bekanntschaft unseres Propheten mit dem Buche Hiob ist schon längst zugestanden, und warum in diesem Abschnitte Jeremias sich häufiger als in den übrigen auf die Psalmen bezieht, ist aus dem Bemerkten

klar. Auch der Nothwendigkeit des Unterganges Juda's muss sich Jeremias deutlich bewusst werden, und darum bezieht er sich so häufig auf das paränetisch-prophetische Deuteronomium, von dessen Ausspruch XXVII, 26. unser Abschnitt Jerem. XI, 3. ausgeht; auch XVIII, 16. und XIX. sind Deut. XXIX, 22. entnommen, und Jerem. XII, 13. kann an Deut. XXVIII, 39. erinnern, welches auch darum vor den übrigen Theilen des Pentateuches von Jeremias citirt wird, weil wie XXXIV, 8 u. ff. zeigen, zu seiner Zeit die hauptsächlich im Deuteronomium enthaltene jüngere Legislation Norm war. Von nun an, seit Jeremias die Nothwendigkeit der über sein Volk einbrechenden Strafe erkannt, und seinen Schmerz beschwichtigt hatte, erhält sich auch seine Ruhe, die auch die wirkliche Abführung unter Zedekia nicht mehr stört.

Einen neuen Abschnitt bilden XXI—XXIV. Als Nebukadnezar Jerusalem belagerte, sandte Zedekia zu Jeremias und liess ihn über den Ausgang der Belagerung befragen. Jeremias verkündet, Gott werde Jerusalem in die Hand der Chaldäer geben, und zu ihnen solle übergehen, wer sein Leben retten wolle, nur schleunige Umkehr zu Gott und seinen Geboten könne noch Rettung bringen. Darauf zeigt er, wie er immer das Schlechte in allen Ständen bekämpft, aber ohne Gehör geblieben sei, zeigt wie er gegen Jojakim gesprochen und dass er ihm angedroht, er werde nicht begraben, sondern nach seinem Tode wie ein Esel herumgeschleift werden, wie er dem Jojachin seine Gefangenschaft geweissagt, worauf er sich an die schlechten Volksoberhäupter überhaupt wendet, und das dereinstige Auftreten eines von Gott begünstigten Herrschers weissagt, nachher noch die falschen Propheten tadelt und zum Schlusse noch eine Vision erzählt, die wie die symbolische Handlung XIX. die Weissagung abschliesst. Jeremias sieht nämlich einen mit guten und einen mit schlechten Feigen gefüllten Korb, und erklärt, die guten seien Symbol der mit Jojachin ins Exil Gewanderten, die Gott einmal wieder begnadigen will, die schlechten der im Lande Zurückgebliebenen, die Gott nun den Chaldäern überliefert. Die meisten Gelehrten zerlegen auch diesen Abschnitt in mehrere kleinere, so nimmt z. B. Rosenmüller XXIII, 1—8. als einen für sich bestehenden Abschnitt an, ohne die

Zeit seiner Abfassung anzugeben zu wagen; Vers 9—46. setzt Maurer ohne nähere Zeitbestimmung in die Zeit nach Josia; Knobel lässt XXII, 20—XXIII, 8. unter Jojachin ausgesprochen sein; Hitzig XXII, 10—12. in Jojakim's erster Zeit, 13—19. in dessen späterer, und 20—30. in der des Jojachin; Rödiger XIX—XXIV. unter Zedekia. Wie ich verbinden Ewald, Hävernick und Keil und glauben mit mir, dass Jeremias in diesem Abschnitte früher gemachte Erfahrungen und früher Ausgesprochenes zusammenstelle. Da XXI. und XXII. ihrer eigenen Aussage nach in die Zeit des Zedekia führen, so wäre doch eigen, dass XXII. und XXIII. in eine andere Epoche fallen sollten, zumal, da die Abschnitte, wie sie jetzt auf einander folgen einen guten Zusammenhang haben; zuerst wird dem Könige gedroht, dann den Volksobern, und darauf folgen die falschen Propheten. Von den unter Josia und Jojakim ausgesprochenen Weissagungen, unterscheiden sich die in Jojachin's und Zedekia's Zeit fallenden besonders durch die Drohung von „Hunger, Schwert und Pest" XIV, 12. XV, 2. XVI, 4., ein Beweis, dass sie während einer Belagerung ausgesprochen wurden. Doch auch durch sonstige Redeweisen, z. B. מְבַקְשֵׁי נֶפֶשׁ XI, 21. XIX, 7. XXI, 7 u. a. St., wenigstens viel häufiger in den spätern Abschnitten, dann זְוָעָה XV, 4. XXIV, 9. XXIX, 18. XXXIV, 17., יָד oder זְרוֹעַ נְטוּיָה XXI, 5. XXVII, 5. XXXII, 17. 21 u. a. m., cf. meine Abhandlung über die Anordnung der Weissagungen des Jeremias, Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, B. 3. pag. 216 u. ff. Bis dahin folgen, wie gezeigt worden, die Weissagungen des Jeremias in richtiger chronologischer Folge. XXV. weissagt allen Nachbarn von Juda, auch Aegypten und Phönicien und Elam 70jährige, oder durch drei Geschlechter hindurch dauernde Dienstbarkeit unter Babylon, nach welcher Zeit dann Untergang für Babel selbst kommen werde. Es fällt dieser Abschnitt nach Vers 1. in das vierte Jahr des Jojakim, ist also gleichzeitig mit VII—X., mit welcher Weissagung er auch sprachliche Aehnlichkeit hat. Man merke XXV, 4. wie VII, 25. הַשְׁכֵּם וְשָׁלֹחַ, dann XXV, 3. הַשְׁכֵּם וְדַבֵּר wie VII, 13., dann XXV, 33. הָיָה לְדֹמֶן wie VIII, 2. IX, 21., sonst nur noch XVI, 9. und noch nirgends sind hier Hunger und Pest und Schwert mit einander verbunden, so wenig als VII—X.

Seine Stellung rührt daher, dass XXV. gleichsam eine Bestätigung aller frühern Drohungen enthält, also auch XXIV. bestätigen soll.

Der zweite Abschnitt XXVI—XXIX. XXVI. erzählt, wie Jeremias, in der Zeit des Jojakim im Tempel auf das Schicksal von Silo hinweisend, Jerusalem drohte, und darum von den Priestern und Propheten verhaftet, von den weltlichen Obern aber mit Berufung darauf, dass Micha II, 12. noch Schrecklicheres gedroht, wieder freigelassen wurde. Eine geschichtliche Erläuterung zu VII—X., so die meisten Neuern, Rosenmüller, Maurer, Knobel, Ewald; XXVII., ebenfalls historischen Inhalts, berichtet, Jeremias habe von Gott den Auftrag erhalten, Joche zu verfertigen, und sie den im vierten Jahre des Zedekia nach Jerusalem gekommenen Gesandten der Nachbarstaaten zu übergeben, sie dadurch von Empörung gegen Nebukadnezar abzuhalten, dem alle diese Lande von Gott unterworfen seien, und nur Demuth gegen diesen König kann vor gänzlichsr Abführung bewahren. An XXVII. knüpft XXVIII. mit וַיְהִי an und fällt in dieselbe Zeit; es weissagt speciell dem Propheten Hanani, der eine Rückkehr der mit Jojachin ins Exil Abgeführten innerhalb 2 Jahren ankündet, er werde zur Strafe für seine Lügen noch dieses Jahr sterben, was auch eintraf, nach Ewald, Gesch. III. pag. 743. 2. Edit., so dass Nebukadnezar die falschen Propheten blutig strafte, was dann auch für XXIX, 21 ff. gilt. XXIX. wieder mit וְ an das vorige anknüpfend enthält ein Sendschreiben an die Exulanten, in welchem sie zur Ruhe und zur Unterwerfung unter Nebukadnezar ermahnt werden, bis es Gott gefalle, sie wieder heimkehren zu lassen, was nach 70 Jahren geschehen werde. Also auch in diesem historischen Abschnitte richtige chronologische Folge. Sprachlich stimmen XXVII—XXIX. mit den unter Jojachin und Zedekia fallenden Aussprüchen, da auch sie mit Hunger, Schwert und Pest drohen; dann vergleiche man auch XXIX, 28. XV, 14. XXIV, 9. und die Vergleichung mit den schlechten Feigen, XXIX, 17. erinnert an XXIV, 1 ff. Zur geschichtlichen Erläuterung diene: Einige Jahre nachdem Zedekia König geworden, nach XXVIII, 1. in seinem vierten Jahre, suchten die vorderasiatischen Staaten einen Bund gegen Nebukadnezar zu schliessen, was Jeremias als erfolglos darstellt, und wirklich scheint der Bund nicht zu Stande

gekommen zu sein und die XXIX, 3. erwähnten Gesandten des Zedekia, die nach Babel gehen, sollen den Nebukadnezar aufs Neue des Gehorsams der Juden versichern; indessen setzt Ezechiel voraus, XVII. dass Zedekia später mit Aegypten einen Bund gegen Nebukadnezar eingegangen, was geschah, nachdem der kräftige Hophra, Apries, dort König geworden. Movers, das phön. Alterth. I. pag. 427., Stark, Gaza pag. 225., Niebuhr, Assur und Babel pag. 211—13.

3) Die messianischen Verheissungen XXX—XXXIII. Diese zerfallen in zwei Abschnitte: XXX. und XXXI. und dann XXXII. und XXXIII. Die Stellung dieses Abschnittes nach den vorangehenden Drohungen erklärt sich. Diese Weissagungen schliessen das Buch des Jeremias ab, gewähren dem Volke Trost und sollen namentlich unter den Exulanten die Hoffnung auf Rückkehr lebendig erhalten, und bekräftigen das XXIX, 11 ff. Gesagte, an was sie sich anschliessen. Ist gleich Israel jetzt dem Untergange nahe und bricht Elend über dasselbe herein, so will ihm doch Gott nicht den Garaus machen, sondern dasselbe wieder einmal in seinem Lande glücklich werden lassen, und Ephraim soll an seinem Glücke Theil haben. Ja einen neuen Bund schliesst Jehova mit seinem Volke, er giebt ihm sein Gesetz ins Herz, und so ist nie mehr Strafe nöthig. Ich setze XXX. und XXXI. in die Zeit des Jojakim, weil ihre Sprache mit der der frühern Periode unseres Propheten Aehnlichkeit hat. XXXI, 6. 9. 27. weissagt auch Ephraim Rückkehr, wie III, 11 ff. Gott *will* dem Volke nicht den Garaus machen, XXX, 11. wie IV, 27; sodann ist XXX, 6. mit IV, 31. nnd VI, 24. zu vergleichen; man merke XXX, 14. אַכְזָרִי wie VI, 23., vergl. XXX, 17. und XXXI, 15. 16. mit III, 22., בָּעַלְתִּי XXXI, 32. wie III, 14; XXXI, 35. erinnert an V, 22; X, 16. und XXX, 16. an X, 25; auch treffen wir XXX, 15. 12. שֶׁבֶר wie VIII, 11. 21. X, 19. VI, 14. XIV, 17; man vergl. auch noch XXX, 1. und XXXVI, 1. 2. Die Weissagung XXXII. und XXXIII., die ihrer eigenen Aussage nach in die Zeit des Zedekia fällt, hat auch den Stil der übrigen unter seiner Regierung ausgesprochenen Orakel, denn wir treffen XXXII, 24. 26. die Verbindung von Hunger, Schwert und Pest, wie XXI, 7. 9; dann XXXII, 17. 21. זְרוֹעַ נְטוּיָה wie XXI, 5. XXVII, 5; die Verheissung XXXIII, 14 ff.

ist wie XXIII, 5 ff., und man vergleiche noch XXXIII, 11. mit XVII, 26., so findet sich auch in diesem Abschnitte innerhalb des Sachlichen die Chronologie festgehalten. Es geht aus dem Bemerkten hervor, dass und warum ich XXX. und XXXI. früher setze als die zwei folgenden Capitel, und dass Rödiger und Eichhorn das Umgekehrte statuiren, erklärt sich nur daraus, dass sie die Sprache nicht gehörig berücksichtigen.

4) Die historischen Nachträge XXXIV—XXXIX. XXXIV, 1—7. aus der Zeit, da Nebukadnezar den Zedekia belagerte, dem Abführung nach Babel gedroht wird, ist Scholie zu XXXII, 1—5. und reiht sich somit natürlich an XXXIII. an, und XXXIV, 8—22. fällt ungefähr in dieselbe Zeit und reiht sich also passend an. Dieser Abschnitt berichtet, dass die Vornehmen, auf die Forderung des Jeremias im siebenten Jahre ihre Sclaven entlassen nach Exod. XXI, 2., aber als die Aegypter den Nebukadnezar zur Aufhebung der Belagerung Jerusalems veranlasst hatten, dieselben wieder genommen, wesswegen Jeremias die Einnahme und Zerstörung Jerusalems verkündet. Wir treffen hier die Sprache der Zeit des Zedekia, denn XXXIV, 17. droht mit Hunger, Schwert und Pest und wir finden in demselben Verse זְוָעָה wie XXIV, 9; XXIX, 18., sonst nur noch XV, 4., sodann Vers 20. 21. מְבַקְשֵׁי נַפְשָׁם wie XIX, 7. 9. XXI, 7. XXII, 25. Zur geschichtlichen Erläuterung vergl. XXXVII, 5. Im Vertrauen auf Pharao Hophra war Zedekia von Babylon abgefallen, worauf Nebukadnezar Jerusalem belagerte, dem nun allerdings die Aegypter zu Hülfe eilten, aber von Nebukadnezar geschlagen wurden, der darauf Jerusalem eroberte. Movers l. c. pag. 247., Stark pag. 226., Niebuhr pag. 213. XXXV. erzählen, dass zur Zeit des Jojakim, als Nebukadnezar heranzog, also gleich nach der Schlacht von Carkemisch und gleichzeitig mit VII—X. und XXV. und XXVI. Rehabiter in die Stadt Jerusalem flüchteten, dort aber den von Jeremias ihnen dargebotenen Wein zu trinken sich weigerten, weil es ihr Stammvater Jonadab verboten, damit sie nicht aus Neigung zu ihm das Nomadenleben verlassen möchten. Jeremias stellt nun ihren Gehorsam seinen Landsleuten zum Beispiel auf und versichert die Rehabiter des Bestandes ihres Geschlechts. Wir finden hier הַשְׁכֵּם וְדַבֵּר Vers 14. wie VII, 13. 15.

XXV, 3. XXVI, 5., eine Redeweise, die wir in Jojachin's und Zedekia's Zeit seltener treffen; auch redet hier Jeremias im Tempel wie VII. Cap. XXXVI., durch ו mit dem Vorigen verbunden, berichtet, Jeremias habe im vierten Jahre des Jojakim von Gott den Auftrag erhalten, alle bis dahin gesprochenen Weissagungen aufzuschreiben und sie im Tempel vorzulesen, damit seine Drohungen das Volk zur Busse führen. Jeremias dictirte alles dem Baruch, den er auch mit der Vorlesung beauftragte, weil er verhindert war, selbst in den Tempel zu gehen. Als dieser an einem Festtage im fünften Jahre des Jojakim dem Auftrage nachgekommen, riethen die Volksobern, Baruch möge sich mit Jeremias verborgen halten, und als die Schrift dem Könige selbst vorgelegt wurde, zerschnitt er sie und verbrannte sie in dem des Winters wegen vor ihm stehenden Kohlenbecken. Da schrieb Baruch aus dem Munde des Jeremias dieselben Drohungen und noch andere dazu wieder auf, und Jeremias kündigt die Ankunft des Königs von Babel an und dass Jojakim's Leichnam nicht solle begraben werden. Hier ist Vers 31. wie XXXV, 17., die Weissagung gegen Jojakim wie XXII, 18. und der Prophet redet im Tempel wie VII. XXVI. XXXV. Cap. XXXVII., wieder durch ו mit dem Vorhergehenden verbunden, erzählt, Zedekia habe während des kurzen Abzugs der Balylonier zu Jeremias gesandt, dass er für ihn bete, der aber, des Königs Wunsch nach einem günstigen Orakel durchblickend, kündigt ihm wie XXXIV. die baldige Rückkehr der Chaldäer an, 1—10. Während die Umgebung von Jerusalem frei von Feinden war, wollte Jeremias nach seiner Heimath, Anathot, gehen, wurde aber am Thore als Ueberläufer verhaftet und in ein hartes Gefängniss gesetzt, aus dem ihn jedoch der König in ein besseres bringen und ihm gehörige Nahrung geben liess, 11—17. Als er aber vom Gefängnisse aus zur Uebergabe der Stadt aufforderte, warfen ihn die Obern in eine schlammige Grube, wohl mit der Absicht, ihn dort Hungers sterben zu lassen, was aber ein königlicher Diener, Ebed Melech, vereitelte, und selbst der König befragte ihn noch, wagte aber nicht, ihn frei zu lassen, was erst nach der Eroberung Jerusalems die Chaldäer thaten, XXXVIII. XXXIX. Da von XXXV—XXXIX. alles durch ו mit einander verbunden ist, so wollte der Prophet hier

blos erzählen und knüpft an die Erzählung dessen, was ihm seine Weissagungen unter Jojakim zugezogen, passend, was er ihretwegen unter Zedekia zu erdulden hatte. Indessen treffen wir XXXVII. bis XXXIX. eine den übrigen in Zedekia's Zeit fallenden Weissagungen ähnliche Sprache. XXXVII, 10. erinnert an XXI, 4; XXXIX, 16. hat wie XXI, 10. „das Antlitz zum Bösen richten;" ferner redet XXXVIII, 2. von Schwert, Hunger und Pest, und in demselben Verse und XXXIX, 18. finden wir וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ לְשָׁלָל wie XXI, 9. und so sehen wir auch in diesem Abschnitte, mit Ausnahme von XXXIV., dessen Stellung erklärt worden, Alles chronologisch geordnet.

5) Die Geschichte der Hebräer nach der Eroberung Jerusalems XL—XLV. XL—XLIII. sind ebenfalls historischen Inhalts. XL. berichtet noch einmal die Freilassung des Jeremias durch die Chaldäer und dass er nach Mizpa zu Gedalja gegangen, den Nebukadnezar über die im Lande Zurückgebliebenen gesetzt hatte, und zu dem sich mehrere angesehene Männer versammelt hatten. Diesen versprach Gedalja sich ihrer vor den Chaldäern anzunehmen, sobald sie ruhig im Lande bleiben würden, worauf auch bereits zu den Nachbarstaaten geflüchtete Hebräer wieder zurückkehrten, andere aber, an deren Spitze der königliche Prinz Ismael, tödteten den Gedalja und flüchteten dann, weil sie keinen Anhang fanden, nach Ammon, die Anhänger des Gedalja aber, aus Furcht vor der Rache der Chaldäer, nach Aegypten, wogegen sich der darüber befragte Jeremias aussprach, im Lande zu bleiben rieth und in diesem Falle den Schutz Gottes verhiess, in Aegypten aber werde sie die befürchtete Rache treffen; denn Nebukadnezar werde auch dieses Land unterwerfen. Doch ging die Flucht vor sich und Jeremias wurde gezwungen mitzuziehen, XL—XLIII. Die Sprache der Zeit des Zedekias treffen wir XLII, 17. 22., woselbst wir Hunger, Schwert und Pest erwähnt finden; dann ist XLII, 18. wie XXIX, 18. und XLII, 10. ist mit XXIV, 6. zu vergleichen; überhaupt hat Jeremias אָלָה, Fluch, nur in den unter Zedekia ausgesprochenen Weissagungen. XLIV. enthält eine in Aegypten über die dort wohnenden Hebräer ausgesprochene Drohung, weil sie dort den gewohnten Götzendienst, vergl. VII., fortsetzten und sich durchaus nicht wollten warnen lassen.

Jeremias erhielt zur Antwort, eben seit sie sich vom Götzendienst abgewandt, sei Unglück über sie gekommen (scheinbar richtig, seit Josia war das Verderben eingebrochen), worauf Jeremias wieder erklärt, der Götzendienst sei an allem Unheil Schuld, weitere Strafe müsse kommen und als Wahrzeichen dafür sagt er voraus, Hophra werde in die Hände seiner Feinde fallen. Leicht findet man hier die Sprache der spätern Zeit. Dass auch in diesem Abschnitte die Chronologie inne gehalten ist, liegt auf der Hand. XLV. ein kurzer Trost für Baruch, im vierten Jahre des Jojakim ausgesprochen, wohl ihn zu stärken nach der Verfolgung, die er wegen der Vorlesung der Weissagungen des Jeremias zu erdulden hatte. Die Sprache ist hier gemischt, Vers 4. wie I, 10. und Vers 5. wie XXXVIII, 2; wahrscheinlich schrieb Jeremias diese Weissagung erst spät auf.

Zur historischen Erläuterung für diesen Abschnitt und für Ezech. XXIX. ff., woselbst Vers 12. geweissagt ist, Aegypten werde vierzig Jahre lang eine Wüste sein, diene: Nebukadnezar blieb nach der Eroberung von Jerusalem, 588 vor Chr., mit seinem Heer in Syrien und begann bald die Belagerung von Tyrus, die nach Joseph., Ant. X, 11. 1. dreizehn Jahre dauerte. Während dieser Belagerung, nach Joseph. X, 9. 7., drang er fünf Jahre nach der Eroberung von Jerusalem wieder südwärts vor und unterwarf sich Ammon und Moab, was wohl mit der Empörung und der Flucht des Ismael in Verbindung stand, ja er machte nach Josephus, wie es scheint, um *die*selbe Zeit auch einen siegreichen Einfall in Aegypten und Hophra kam bei dieser Gelegenheit ums Leben. Indessen zog nach Ezech. XXIX, 17. Nebukadnezar sicher erst etwa 573 gegen Aegypten, doch wissen wir nicht, wie weit es ihm vorzudringen gelang. Nach einer Notiz bei Syncellus, Movers, das phön. Alterth. I. pag. 454. ereigneten sich in dieser Zeit in Aegypten Erdbeben, die die Chaldäer so erschreckten, dass sie wieder abzogen. Nach Megasthenes bei Joseph. X, 11. 1. drang Nebukadnezar bis zu den Säulen des Hercules vor, welche Angabe Movers l. c. und nach ihm Niebuhr daraus erklären, dass nach der Eroberung von ganz Phönicien Nebukadnezar sich als Oberherr der sämmtlichen phönicischen Colonien an der africanischen Küste ansah, vielleicht auch von Einigen ihm gehuldigt wurde.

Uebrigens behauptet auch Berosus bei Joseph. l. c., Nebukadnezar habe über Babylon, Syrien, Arabien und Aegypten geherrscht. Vielleicht war letztres eine Huldigung, Niebuhr pag. 220. oder die Herrschaft der Chaldäer beschränkte sich auf den östlich von Suez gelegenen Theil Aegyptens, Niebuhr pag. 182. Die von Ezechiel gedrohte 40jährige Verödung Aegyptens, von der kein Grieche etwas weiss, erklärt Niebuhr pag. 90. von der Schwäche Aegyptens seit der Schlacht bei Carkemisch bis zum Tode des Hophra, 606—570, im Gegensatz gegen die Macht der Chaldäer. Hophra hielt sich auf jeden Fall die letzte Zeit ruhig gegen Osten und suchte sein Reich gegen Kyrene hin zu vergrössern, was einen Aufstand seines Heeres zur Folge hatte, durch welchen er von Amasis entthront und von seinem eigenen Volke hingerichtet wurde. Herod. II, 162 ff. Ob Jerem. XLIV, 30. Amasis gemeint sei, wie Eichhorn, Hitzig und Rosenmüller, oder Nebukadnezar, wie Umbreit und Ewald wollen, wird nicht bestimmt zu entscheiden sein; wegen Jerem. XLVI, 25 ff. möchte ich an letztern denken.

6) Nun folgen von XLVI. an die Weissagungen über die auswärtigen Völker. XLVI, 1—11. laut Vers 2. im vierten Jahre des Jojakim gesprochen, weissagt den Chaldäern den Sieg bei Carkemisch und daran reiht sich 13—28. die Unterwerfung Aegyptens durch Nebukadnezar, und dass diese nur Folge der Schlacht bei Carkemisch sein konnte, ist klar. Die Sprache dieser Weissagungen ist die der frühern Zeit des Jeremias: das Opfer des Herrn, Vers 10., erinnert an XXV, 34., der Balsam Gilead's, Vers 11., ist bloss noch VIII, 22. erwähnt; חֶרֶב הַיּוֹנָה XLVI, 16. ist ähnlich wie XXV, 38., und mit XLVI, 27. 28. ist XXX, 10. I, 18. 17. und X, 24. zu vergleichen; הִתְהוֹלֵל XLVI, 9. findet sich nur noch XXV, 16., und die Vergleichung mit einem Kalbe XLVI, 20. ist wie XXXI, 18. Hingegen stammt XLVI, 10. aus Zeph. I, 7. und ist von Jes. XXXIV. nachgeahmt worden. XLVII. droht der palästinensischen Küste von Norden her kommendes Unglück und hat die Ueberschrift: „Bevor Pharao Gaza schlug.“ Psammetich und seine Nachfolger suchten ihre Macht auch gegen Osten hin auszudehnen und schon Psammetich eroberte Aschdod. In seine Fussstapfen trat sein Sohn Necho, der nach dem Siege über

Josia bei Megiddo sich Syrien und Judäa unterwarf und dort den Jojakim zum König einsetzte. Dann zog er wieder ostwärts gegen Nebukadnezar, von dem er bei Carkemisch geschlagen wurde, 606 vor Chr. In der Zeit zwischen der Schlacht bei Megiddo und der von Carkemisch bildete sich in seinem Rücken ein phönicisch-philistäischer Bund, gegen welchen Necho zu Felde zog, und bei dieser Gelegenheit nahm er Gaza, die Grenzveste Aegyptens, ein; Stark, Gaza etc. pag. 217. So fällt diese Weissagung früher als die beiden vorigen und wurde erst nachher eingeschoben, wohl weil sie für die Hebräer nicht wichtig war. Die Gaza gedrohte Kahlheit Vers 5. erinnert an II, 16. VII, 29., auch gebraucht Jeremias das XLVII, 4. gebrauchte שָׁדַד mehr in der frühern Zeit. Die nun XLVIII—XLIX, 33. folgenden Weissagungen setze ich gleichzeitig mit dem abschliessenden Cap. XXV. in die Zeit nach der Schlacht bei Carkemisch; über Moab, Ammon, Edom, Damaskus, Kedar und Hazor bringt Nebukadnezar Verheerung. Die Sprache der frühern Weissagungen finden wir hier XLVIII, 40. XLIX, 16. 22. coll. IV, 13; dann XLIX, 33. coll. IX, 10. Bemerkenswerth ist hier, dass Jeremias im Orakel über Moab den Jes. XV. XVI. oder dessen Quelle, in dem über Edom den Obadia fast wörtlich abgeschrieben hat; in dem über Ammon ist Num. XXI, 29. stark benützt! Da Jeremias erste Weissagung früher fällt, als die des Obadia, so kann Jeremias erst bei der neulichen Redaction seiner Weissagungen den Obadia nachgeahmt haben. XLIX, 34—39. wiederholen in Zedekias Zeit die schon XXV, 25. unter Jojakim ausgesprochene Drohung gegen Elam, Persien. Nebukadnezar nämlich dehnte nach der Schlacht bei Carkemisch rasch seine Macht nach Westen hin aus, aber gegen Osten wollte es ihm nicht so gelingen; erst nach dem vierten Jahre des Zedekia konnte er Persien bezwingen, was hier angedeutet wird, Niebuhr pag. 211. Merkwürdig, dass Jerem. XLVIII, 47. Moab, XLIX, 6. Ammon und 39. Elam dereinstige Rückkehr ins Vaterland ankündigt. Er dachte sich wohl, dass dann auch diese Völker sich zum wahren Gott bekehren, was er XII, 15—17. sagt. L. und LI. enthalten eine Weissagung über Babel und LI, 59. sagt, Jeremias habe dieselbe dem Seraja, dem Reisemarschall des Zedekia, nach XXXIII, 12.

vielleicht ein Bruder des Baruch, mitgegeben, als Zedekia im vierten Jahre seiner Regierung nach Babel reiste, um sich nach Seder Olam pag. 72. die Gnade des Nebukadnezar wieder zu erwerben. Aufstellen wird Jehova LI, 11. 28. die Meder gegen Babel, das Jehova seines Hochmuths wegen bestrafen will; das lange Exil hat Israels Sünde gesühnt und gross wird sich der Erlöser Israels zeigen, er, der die Welt geschaffen und Alles nach seinem Gutdünken leitet! Babel war nur Mittel und Werkzeug in Jehova's Hand und erhob sich gegen ihn, darum muss sich Jehova durch den Sturz Babels und seiner Götzen verherrlichen! So stimmt diese Weissagung mit XXV, 16., und da sie ihrer eigenen Aussage nach die jüngste über die fremden Völker ist, steht sie auch zuletzt, so dass die Chronologie auch hier berücksichtigt ist.

Somit treffen wir überall im Buche unsers Propheten innerhalb des Sachlichen die Chronologie festgehalten, also alles nach einem bestimmten Plane geordnet, und nichts steht der Annahme entgegen, dass Jeremias selbst diese Anordnung getroffen, wie ich schon in der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft Bd. 3. pag. 216. zu zeigen suchte.

Diese Weissagung gegen Babel ist dem Jeremias vielfach abgesprochen worden, von Eichhorn, Ewald, Knobel und Maurer, weil hier als Feinde der Babylonier die Meder schon aufgeführt sind, die Jeremias als mächtig noch nicht voraussetzen konnte; allein sie bildeten doch zu seiner Zeit schon einen nicht unbedeutenden Staat, so dass sich Jeremias die Eroberung Babylons durch sie wohl denken konnte, hatte sich ja schon Cyrus 582 vor Chr. im Kriege gegen die Babylonier Ruhm erworben; Jahn, bibl. Archäol. II, 1. pag. 221; sodann weissage Jerem. XXV. und XXIX. ein Exil von längerer Dauer, während hier L, 8. LI, 6. 45. der Untergang Babels nahe bevorsteht, ja, nach Ewald soll L, 2. die Eroberung von Babel durch Cyrus schon voraussetzen; doch steht dort das Praeteritum nur darum, weil diese Stelle eine Ankündigung enthält, die natürlich auf Geschehenes zurückgeht; in der Weissagung selbst Vers 3. 8. 9 u. s. w. steht das Futurum, oder es soll der Inhalt der Weissagung, wenigstens wenn die Zeitangabe LI, 59. richtig, gar nicht zu XXIX. und

seiner Zeitangabe passen. Indessen widerstreitet nichts der Annahme, dass gleichzeitig Jeremias zwei Sendschreiben verschiedenen Inhalts nach Babel abgehen liess, eines zur Ermahnung an die ungeduldigen Exulanten, und eines zur Stärkung an die Frommen, welches letztere nie öffentlich bekannt wurde. Andere Gelehrte, wie de Wette, Hitzig, Movers, Nägelsbach, schreiben zwar diese Weissagung dem Jeremias zu, halten sie aber für stark interpolirt. Dies schliessen sie zum Theil aus dem Worte Sesach, LI, 41., nach dem Atbasch für Babel, und LI, 1. לֵב קָמָי für כַּשְׂדִּים gesetzt und glauben trotz XXV, 26. der Atbasch sei in Jeremias Zeit noch nicht üblich gewesen, oder eine solche Spielerei sei eines Propheten unwürdig; zum Theil machen die genannten Gelehrten geltend, dass sich in diesen beiden Capiteln gar viele, andern Propheten entnommene Stellen finden. Ich *schliesse* mich, des zweiten Grundes wegen, an die Ansicht dieser Gelehrten an. Immer mehr drängt es sich mir auf, dass der Grundstock unserer Capitel wirklich von Jeremias herrühre, dessen Manier wir an vielen Stellen finden, wie auch Hitzig, Commentar pag. 391. nachweist; man achte z. B. auf L, 3. 4. 43. 44. LI, 7. 37. und besonders L, 41—46. und LI, 15 ff. Daneben aber treffen wir gar viele Reminiscenzen aus andern Propheten, so erinnert L, 19. an Micha VII, 14; L, 40. an Amos IV, 11; L, 13. an Nahum III, 7; sodann LI, 23. 57. die Verbindung von פַּחוֹת וּסְגָנִים an Ezech. XXIII, 6. 12. 23. und die ungemeine Verwandtschaft mit Jes. XIII. XIV. XXXIV. und XL—LXVI. ist längst erkannt und zwar so, dass hier Erinnerung an diese Abschnitte sich kundgiebt, während wir bis dahin sahen, dass dieselben auf den Aussprüchen des Jeremias ruhen, aus ihnen schöpfen und sie weiter ausbilden; dazu kömmt, dass L, 11. LI, 51. der Tempel zerstört scheint (was wenigstens gegen das vierte Jahr des Zedekia zeugt), und so scheint mir die Annahme die natürlichste, die von Seraja nach Babel gebrachte Weissagung des Jeremias sei erst ganz spät, als man den Fall der chaldäischen Macht mit Zuversicht erwartete, bekannt gemacht und zugleich in dieselbe andere Abschnitte gleichen Inhalts theils aus frühern Weissagungen des Jeremias selbst, L, 41 ff. LI, 15., theils aus andern Propheten eingeflochten worden, dem Ganzen so mehr Glauben zu verschaffen,

und somit wäre es der ächten Weissagung des Jeremias ergangen, wie der von Jes. XV. XVI. benützten, die Jerem. XLVIII. wieder aufnimmt, oder der des Obadia, welche Jerem. XLIX, 7—22. berücksichtigt. Blicken wir nun auf die Sammlung der Weissagungen des Jeremias, nachdem die Zeit einer jeden bestimmt worden ist, so halte ich es für möglich, den Umfang der ersten unter Jojakim vorgelesenen Sammlung zu bestimmen, oder doch anzugeben, welche Weissagungen in sie aufgenommen waren, nämlich: I—X. XXV. XXVI. XXXV. die Weissagungen gegen die fremden Völker, XLVI bis XLIX, 33., und wohl machten den Schluss die messianischen Weissagungen XXX. und XXXI. LII. ist geschichtlichen Inhalts. Es erzählt die Eroberung von Jerusalem, das Schicksal des Zedekia, die Abführung der Bewohner Jerusalems ins Exil und die Begnadigung des gefangenen Jojachin. Ich sehe diesen Abschnitt als einen Zusatz irgend eines Lesers an, den er aus den Büchern der Könige, 2. Kön. XXIV, 18 ff., abschrieb, nur dass er 1. Kön. VII, 15 ff. nach 2. Kön. XXV, 17. einschaltet und das von Jerem. XL. und XLI. weitläufig Erzählte wegliess, hingegen Vers 28—30. eine Notiz über die Zahl der Abgeführten einschob, welche viel geringer als 2. Kön. XXIV, 14. 15. angegeben wird, wie Otto Thenius annimmt darum, weil י als Zahlzeichen 10 gross geschrieben und darum als ג 3 angesehen wurde.

Die Sprache des Jeremias zeigt mannigfachen aramäischen Einfluss. Daher die Verwechslung der Verba לא׳ und לה׳, XIX, 11. XXVI, 9. XXXVIII, 4; dann findet sich XLVI, 8. die aramäische Form אֹבִידָה statt אַאֲבִיד, die aramäischen Hiphilformen אַשְׂבִּים, XXV, 3; הַחֲטִי XXXII, 35. Weiter hat IV, 30. das aramäische אַתִּי statt אַתְּ, und dem gemäss ist auch die zweite weibliche Person des Präteritums mit י am Ende gebildet: II, 33. III, 4. 5. XIII, 21. XLVI, 11 u. a. St. m. Auch die dritte weibliche Person des Futurs mit י am Ende III, 6. XVIII, 23. erhält aus dem Aramäischen ihre Erklärung und לְ als Zeichen des Acc. XVI, 16. und so der Artikel bei einem im stat. constr. stehenden Hauptwort, XXV, 26. XXXII, 12. wie 1. Kön. XIV, 24. Der spätern Zeit gehört auch an die Verwechslung von אֵת als Zeichen des Accusativs mit der Präposition

I, 16. X, 5. XX, 11. XXXIII, 9. u. s. w. was wir auch schon in den Büchern der Könige getroffen. Sodann treffen wir in dieser Zeit auch neue Bildungen von Hauptwörtern; es wird statt der ältern männlichen Form gern eine weibliche gewählt: פַּחְדָּה II, 19. für פַּחַד; חֲנִינָה XVI, 13. für חֵן; חֲנֻפָּה XXIII, 15., wofür Jes. XXXII, 6. noch חֹנֶף hat; dann Jerem. XVIII, 10. רָעָה in einer Redeweise, in der sonst gewöhnlich רַע steht. Ferner braucht Jeremias die weibliche Form eines Nomen als Abstractum statt des Plurals XL, 7., חַלָּה statt חַלִּים, wie 2. Kön. XXIV, 14. XXV, 12., und bildet gern Abstracta auf וּת, so: XXIII, 29. מַלְבֻּוּת, XLI, 17. גֵּרוּת, oder auf וֹן, שִׁבָּרוֹן XVII, 18., wie Ezech. XXI, 17., רִפְיוֹן Jerem. XLVII, 3; oder er setzt ihnen ein ת vor תַּרְמִית VIII, 5. XIV, 14. XXIII, 26., wie Zeph. III, 13., תְּפוֹצָה XXV, 34., wenn die Lesart sicher. In diesem Allen zeigt sich die spätere Sprache.

Noch nie war für das israelitische Volk eine so trübe Zeit dagewesen wie die des Jeremias, noch nie jenem ein so mächtiger Staat wie Babel gegenüber gestanden. Zwar hatten ähnliche Verhältnisse zu den Zeiten des Hiskias und Sanherib stattgefunden, allein damals eilte doch Tirhaka zu Hülfe und Hiskias war ein frommer Fürst, der sich auf seinen Gott verliess und für den, gegenüber den Schmähungen des assyrischen Herrschers, Gott gleichsam zu seiner eigenen Ehre seine Macht zu zeigen eingreifen musste. In Jeremias' Zeit hingegen war Israel so gesunken, dass jede auffallende Rettung des Reiches nur den Abfall von Gott vermehrt hätte, oder den falschen Göttern zugeschrieben worden wäre; Israel war damals ganz unfähig, für das Reich Gottes zu wirken, und so konnte sich Gott an ihm nur durch seine Strafgerechtigkeit verherrlichen und sich nur so als den Heiligen zeigen. Das erkannte Jeremias, sah darum die Auflösung des Reiches voraus und kündigte sie an und damit auch die Auflösung des Gottesreiches und der Theokratie. Daher der gewaltige innere Kampf des Propheten, der von der hohen Bestimmung seines Volkes erfüllt sich doch auf der andern Seite auch klar machen musste, wie nun Gott seinen Plan, durch Israel die Menschheit zu beseligen, die Ankündigung früherer Propheten, ausführen werde und sich deutlich bewusst werden sollte, dass Juda untergehen, aber doch

Jehova's Absichten sich erwahren würden. Die Nothwendigkeit des Untergangs Juda's, für das er nicht mehr Fürbitte darzubringen vermag, VII, 16. XI, 14. XV, 1., erkennt er aus den frühern historischen und prophetischen Schriften und hält sich besonders an das Deuteronomium, dem er so viele Redeweisen entnimmt, wie allgemein anerkannt ist; denn diese Schrift kündigt deutlich Abführung aus dem heiligen Lande im Falle des Ungehorsams an, zeigt aber auch die Möglichkeit, die göttliche Gnade wieder zu erlangen, IV, 25 ff. XXX, 1 ff. Dabei berücksichtigt Jerem. VII. und XXVI. auch 1. Sam. II—IV. zum Beweise dafür, dass die Verkehrtheit des Volkes sogar die Zerstörung des Heiligthums herbeiführen könne, und damit er sich deutlich vom verdorbenen Zustande seiner Nation überzeuge, der keine Rettung mehr gestatte, XIII, 23., gedenkt er so oft tadelnder Aussprüche der frühern Propheten, II, 21. V, 20. VIII, 7., welche Stellen offenbar Erinnerungen aus Jesajas sind, dann VII, 9. dem Hoseas IV, 2. entnommen und Jerem. IX, 3. aus Micha VII, 1 ff. auch Jerem. XIX, 3. vergl. mit 1. Sam. III, 11. kann vielleicht hier angeführt werden. Aus demselben Grunde nimmt der Prophet auch frühere Drohungen wieder auf, so XIV, 12. Jes. I. Amos VI; dann ist XXV, 30. wie Amos I, 2; XXIV. und I, 12. wie Amos VIII, 1 ff., weiter IX, 20. wie Joel II, 9., und die Prophetenweihe I. und die Weise wie Gott mit Jeremias redet, ist wie Jes. VI. Doch kann Jeremias auch in dieser Zeit der Noth nicht alle Hoffnung unterdrücken, daher Aussprüche wie XVIII. XXII, 1 ff., die zeigen, wie die Drohung noch abgewandt werden kann, und darum schwankt auch der Prophet hin und wieder und hat Mühe, Fassung zu erringen, XIV, 19. XV, 18. Die Verhältnisse des Jeremias brachten es mit sich, dass er oft gar sehr geistiger Stärkung bedurfte; denn er konnte als Feind seines Vaterlandes wegen seiner Aussprüche angesehen werden, XXXVIII. XXXIX., und weil er den Exulanten Unterwerfung unter Babel empfahl, XXIX., und den Zedekia von Empörung abmahnte, XXVII., und daher mochte sein Betragen auch bei, ihm nicht gerade feindlichen Männern Anstoss geben. Darum möchte er auch gern schweigen, kann aber nicht, XX, 9., und erleidet Hohn und Verachtung, XI, 18 ff. XII. XV, 10. 15. XX, 7 ff. u. a. St.,

was ihn auch zu herben Ausfällen gegen seine Feinde veranlasst, XII, 3. XVIII, 19., und worüber er oft klagt mit Worten früherer Schriften, die er zugleich zu seinem Troste benützt, wie XX, 14 ff. aus Hiob III, 3. entlehnt sind; insbesondere aber benützt er zu diesem Zwecke die Psalmen, bei denen der einzelne mit seinem Gefühle viel mehr hervortritt als in den prophetischen Reden, so X, 24. XI, 20. XVIII, 19 ff. XVII, 7. 8. XX, 12. 13. Den Grund der Versöhnung Israels mit seinem Gott und die natürlich darauf folgende schönere Zeit findet Jeremias in der Strafe selbst. So hart dieselbe auch sein mag, XVI, 18., so will doch Gott Israel nicht ganz untergehen lassen, XXX, 11 ff.; denn er muss seine Macht zeigen und sein Volk durch sein Glück ihn verherrlichen, darum verzeiht er ihm auch aus Gnade, XXXI, 34. XXXIII, 8., und dass kein Abfall mehr stattfinde, schreibt er ihm seine Gebote ins Herz, XXXI, 32 ff. XXXII, 38—40., und so ist die Rückkehr aus dem Exile, wie einst der Auszug aus Aegypten, ein Act der freien Gnade Gottes, XXIX, 10. XXV, 11 ff.

§. 66.

Die Klaglieder.

Dem Propheten Jeremias schreibt die Tradition, LXX. Einleitung zu den Klagliedern, Hieronymus ebendaselbst und im Prol. gal., der Talmud, Bab. both. fol. 14, 1. 15, 2. und das Targum zu den Klagliedern, noch fünf Elegien zu, die den Untergang Juda's, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels beweinen. Diese Elegien heissen hebräisch nach ihrem Inhalte קִינוֹת oder nach ihrem Anfange אֵיכָה, griechisch LXX. *θρῆνοι*, Vulg. Threni oder lamentationes, deutsch Klagelieder.

Von diesen fünf Elegien sind die vier ersten alphabetisch, so dass bei der ersten und zweiten der Vers aus drei Gliedern besteht, von denen je das erste der Reihenfolge nach die Buchstaben des Alphabets wiedergiebt, in der vierten jeder Vers nur zwei Glieder hat und die dritte nur aus eingliedrigen Versen besteht, von denen jedoch immer drei mit demselben Buchstaben beginnen. Dabei ist noch zu bemerken, dass II. III. IV. das פ vor dem ע haben, I. aber

das Umgekehrte der Fall ist, ein Umstand, den Thenius Commentar zu den Klageliedern pag. 122 daraus erklärt, dass man zur Zeit des Jeremias in der Reihenfolge des Alphabets noch schwankend gewesen. Das erste Lied schildert zuerst das Elend der zerstörten Stadt, die nun von ihren Bewohnern verlassen ist und in deren Heiligthum Fremde eindringen, 1—11; dann wird 12—16. die Stadt selbst klagend eingeführt, doch gesteht sie ihre Sünde, und erkennt in ihrem Schicksale nur die Gerechtigkeit Gottes und tröstet sich mit dem Gedanken, der Uebermuth ihrer Feinde werde auch den Untergang derselben herbeiführen, 17—22. Das zweite Lied enthält eine Schilderung des Elendes Jerusalems und fordert die Stadt auf, sich in einem fort um Hülfe an Jehova zu wenden, und das dritte ist das Klaglied eines einzelnen, der aber gewiss im Namen der ganzen Gemeinde trauert und darstellt, dass das Elend zwar gross sei, man sich aber demselben in Demuth zu unterziehen habe, weil der Herr immer nach seiner Weisheit handle und so solle man erkennen, dass man Strafe verdient habe, und den Schluss macht ein Ausruf, Gott werde doch auch den Hochmuth und die Grausamkeit der Feinde schauen und auch zu seiner Zeit dafür bestrafen. IV. hat viel Aehnliches mit II; es enthält eine traurige Schilderung der Bewohner Jerusalems, deren Schicksal durch ihre Sünde herbeigeführt wurde; doch findet sich auch hier die Hoffnung, der Zorn Gottes werde sich wieder wenden, und dann auch Edom sein Hohn vergolten werden. Auch V. schildert und endet mit dem Gebete, Jehova möge doch die alte schöne Zeit, die der Sünden des Volkes wegen aufhören musste, bald wiederbringen! und somit treffen wir in diesen Elegien überall Wehklage, aber auch überall das Bewusstsein, sich das Elend durch die Sünde selbst zugezogen zu haben, und die Bitte um Vergebung.

Es ist gefragt worden, ob die verschiedenen Elegien unter sich in Zusammenhang stehen, oder doch, wenn auch jede für sich ein Ganzes bildet, nach einem bestimmten Plane geordnet seien? Jeden Zusammenhang leugnen Eichhorn, Einl. V. pag. 245. Berthold, Einl. pag. 2323. Thenius, Commentar pag. 119., während Ewald, poet. Bücher I. pag. 145., Keil in Hävernick's Einl. III. pag. 510. und in seiner eignen pag. 429., 2. Edit. §. 126. sich dafür aussprechen

Ewald findet in III. den Wendepunkt des Ganzen; es enthält den Trost auf die bewegte Klage I. und II., womit auch Nägelsbach in Herzog's Realencyclop. Artikel „Jeremias" übereinstimmt, und nun zeigt IV. die ruhige Wehmuth und V. giebt das hoffende Gebet der Gemeinde um Rettung. Keil behauptet, I. zeige den Jammer über die bei der Eroberung Jerusalems hereingebrochene Drangsal, II. schildre die Zerstörung der Stadt und des Tempels, III. lege dem Volke die Lieder der Frommen als Mahnung zur Busse und Hoffnung dar, IV. erkenne die göttliche Strafgerechtigkeit und V. flehe um Wiederkehr der frühern Gnade. Dagegen bemerkt schon Thenius l. c., dass V. die schwerste Klage enthalte und schon I. erklärt noch deutlicher, als IV. und V. das Elend aus der Gerechtigkeit Gottes, und so schliesse ich mich der Ansicht an, die in jeder Elegie *ein* in sich abgeschlossenes Ganzes findet und höchstens kann man sagen, III., mehr individuell, stehe passend zwischen den Liedern allgemeinern Inhalts.

Eine zweite Frage ist, ob die Zeit der Abfassung der einzelnen Trauerlieder sich bestimmen lasse, wie schon Eusebius und Rosenmüller, Commentar zu Jerem. II. p. 460. versuchten, welcher das erste Lied auf die Eroberung Jerusalems zur Zeit des Jojachin bezieht, das zweite auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, wegen der der Prophet III. seine eignen Leiden schildert, IV. das Volk beklagt u. s. w. Aehnlich Parean, der III. auf die Befreiung des Jeremias aus der Grube bezieht, IV. auf den Einbruch der Chaldäer und die Gefangenschaft des Zedekia, II. soll die Verwüstung der Stadt schildern, und V. die Klage der im Vaterlande Zurückgebliebenen enthalten, so dass diese beiden Capp. die spätesten sind; fast eben so Horrer und Eichhorn, die behaupten I. setze noch den Bestand von Jerusalem voraus, während Thenius, Commentar pag. 126. I. nach der Abführung des Zedekia geschrieben sein lässt; II. während des Aufenthalts des Jeremias zu Mizpa, wegen Vers 9., ehe Jeremias wieder eine Offenbarung erhielt; III. pag. 152. kurz vor der letzten Abführung, 583, weil die Zerstörung hier in den Hintergrund, das zu duldende Leiden aber hervortritt; IV. ist pag. 163 nach Thenius während des Aufenthalts in Aegypten verfasst, bei eingetretener Ruhe,

daher sich in ihm auch „die ruhige Betrachtung“ zeigt; V. pag. 173. auf der Wanderung nach Aegypten, mit Berufung auf Jerem. XL, 7. 11. XLI, 15. Thenius lässt nur II. und IV. von Jeremias herrühren; weil sich in diesen beiden Gedichten eine andere Ordnung des Alphabets findet als I., soll dieses aus andrer Hand sein, auch seien II. und IV. viel erhabener als die übrigen, die auch I, 9. 11. III, 34 ff. VI, 4. 5. 9. 10. Verhältnisse voraussetzen sollen, die auf Jeremias nicht passen, was aber in der Erklärung der einzelnen Stellen nicht nachgewiesen ist, wozu nach pag. 163. noch kömmt, dass I. und III. Verwünschungen gegen die Chaldäer enthalten, was gegen die Anschauungsweise des Jeremias streite.

Der Hauptgrund, warum Thenius einige dieser Elegien dem Propheten abspricht, ist pag. 120. aber doch der, weil es unwahrscheinlich sei, dass ein Dichter denselben Gegenstand fünf Mal behandle. Dieser Grund ist aber zu sehr subjectiv, und ein zweiter dem Umstande entnommen, dass die Masoreten und Talmudisten unsre Elegien von den Weissagungen des Jeremias trennten und sie ohne alle Bezeichnung des Autors unter die Ketubim versetzten, wird durch die alte Tradition der LXX. und des Hieronymus aufgewogen, und die Losreissung erklärt sich zugleich aus dem Streben, die Zahl der heiligen Schriften auf 24 zu bringen. Uebrigens gestehe ich, dass mir diese kritische Frage nicht sehr wichtig erscheint, da auf jeden Fall alle diese Elegien der Zeit des Jeremias angehören und zugestandenermassen die Sprache derselben haben, wie Hävernick, Einl. 3, pag. 515. 16. zeigt; und wie die Weissagungen des Jeremias, so zeigen auch unsre Elegien, namentlich III., so viele Anklänge und fast wörtliche Entlehnung aus Psalmen, zur Festsetzung deren Zeitalter sie benutzt werden können, Thenius l. c. pag. 163. Schon vor Thenius haben Conz aus der Verschiedenheit des Tones in unsern Gedichten und Kalkar daraus, dass V. nicht alphabetisch, auf mehrere Verfasser geschlossen. Die Ursache dieser Erscheinung anzugeben, vermag ich nicht; nach Berthold und Ewald fehlt diesem Gedichte die letzte Feile, Keil behauptet, die Klage löse sich dort in ein Gebet auf und demnach könne die gelehrte Reflexion, aus der die alphabetische Anordnung entstanden, nicht stattfinden, und mit Recht findet man den

Grund der alphabetischen Ordnung von I—IV. in der Bestimmung, gesungen zu werden. Als antiquirt ist die Meinung anzusehen, unsre Klagelieder seien die von Jeremias auf den Tod des Josia gedichtete Klage.

Zum Schlusse der Schriften des Jeremias ist noch hervorzuheben, dass die LXX. so stark vom hebräischen Texte in den Weissagungen unsers Propheten abweichen, dass man geglaubt hat, sie haben eine andere Recension des hebräischen Textes vor sich gehabt, Jeremias habe seine Weissagungen in Aegypten noch überarbeitet und diese Recension sei den LXX. vorgelegen, die ältere sei mit den Juden ins Exil nach Babel gewandert und von dorther auch wieder zurückgebracht worden. Indessen ist wahrscheinlicher, dass der Uebersetzer oft abkürzte, weil sich Jeremias gern wiederholt, und eben so rührt die Einreihung der Weissagungen über die fremden Völker nach XXV. von ihm her; cf. Wichelhaus, de Jeremiae versione alexandrina, Halle 1847.

§. 67.
Habakuk.

Die Ueberschrift giebt uns über diesen Propheten gar nichts, weder über seine Person, noch die Zeit seines Wirkens, so dass wir, wie Abarbenel sagt, nichts von ihm wissen. Derselbe Rabbi bemerkt auch, dass ihn einige zu dem von Elisa erweckten Sohne der *Sunamitin* machen, wegen 2. Kön. IV, 16. חֹבֶקֶת בֵּן, allein dies ist eine etymologische Deutung. Delitzsch in seinem Commentare hält ihn wegen der Unterschrift zum dritten Capitel, „dem Vorsänger, in Begleitung meines Saitenspieles" für einen Leviten, womit auch eine Angabe der LXX. von dem apokryphischen Abschnitte vom Bel und Drachen im Codex Chisianus stimmt, während Epiphanius und Dorotheus sagen, er habe dem Stamme Simeon angehört. Dieselben erzählen, er sei in der Nähe von Lydda geboren, habe sich bei der Ankunft Nebukadnezars auf die Gebirge des peträischen Arabiens geflüchtet, und sei 2 Jahre vor der Rückkehr des Volkes in seiner Heimath gestorben und begraben. Sein Grab wurde 2 Stunden südwestlich von Saphet gezeigt. Eine alte, weit verbreitete Sage über

ihn, ist seine Entrückung zu dem in der Löwengrube sich befindlichen Daniel, dem er Speise gebracht haben soll, aus der wenigstens so viel hervorgeht, dass man den Propheten um die Zeit der Rückkehr Israels aus dem Exile noch am Leben glaubte. Die Zeit der Wirksamkeit des Habakuk kann nur aus seiner Schrift selbst hervorgehen.

Inhalt. Der Prophet klagt, dass trotz des allgemein verbreiteten Frevels und Unrechts Gott nicht helfen wolle, und so sei auch natürlich, dass die Belehrung des Gesetzes immer mehr an Kraft und Nachdruck verliere. I, 2—4. Darauf antwortet Gott: Er werde zur Strafe die Chaldäer senden, die alles, was sie wollen, erobern und verheeren, denen nichts widerstehen kann, die aller Vesten spotten, und überall Frevel üben 5—11. Diese Antwort erschütterte den Propheten, der nicht zu fassen vermag, wie Gott sein Volk solchem Wütherich überlassen kann, der sich ganz von Gott lossagt, und alle Ehre seines Erfolges nicht Gott, sondern seinen Waffen zuschreibt, 12—17. Darum harrt er auf eine neue Belehrung Gottes, und erhält solche mit dem Befehl, sie in deutlichen Zügen auf Tafeln aufzuzeichnen, zur Aufbewahrung für die Nachwelt, denn die Erfüllung ihres Inhaltes werde auf sich warten lassen, nicht sogleich eintreffen. II, 1—3. Diese Antwort lautet, der Chaldäer sei übermüthig, müsse also zu Grunde gehen, und was aus dem Gegensatze erhellt, nur der könne glücklich sein, der sich fest an Gott halte; und nach diesem Zwischengedanken wird ausführlich der plötzliche Untergang des Chaldäers geweissagt, und ein von den besiegten Völkern auf seinen Fall gedichtetes Spottlied eingerückt, das in 3 Strophen von je 3 Versen zerfällt, deren Anfang immer durch ein „Wehe“ bezeichnet wird, 4—17., worauf der Prophet noch in einer vierten Strophe, gleichsam zur Stärkung seines eigenen Glaubens, die Thorheit des Götzendienstes und die Erhabenheit Gottes hervorhebt. 18—20. Cap. III. enthält einen herrlichen Hymnus, in welchem der Prophet die beiden, die Weissagung umfassenden Capitel zusammenfasst, zuerst Vers 2 mit Rücksicht auf I, 5—11. oder 12—17. des Schreckens der Drohung gedenkt, dann aber das feierliche Herankommen Gottes zur Vernichtung des Chaldäers schildert, 3—15., worauf 16—19. die beiden Hauptgedanken wiederholen, so dass 16. 17. weitläufiger das den Juden

angedrohte Strafgericht ausmalen und 18. 19. kurz den Dank des Propheten für die angekündigte Erlösung und sein Vertrauen auf Gott wiedergeben.

Dass Habakuk in eine spätre Zeit fällt, ist schon aus seiner Weissagung klar, redet er ja von den Chaldäern, und der Streit ist nur, ob er den Einfall derselben ankündigt, wie Knobel, Umbreit, Delitzsch, Keil, oder denselben voraussetzt, wie Ewald, Hitzig, E. Meier behaupten. Mir scheint die erste Ansicht die richtige, da nicht nur I, 5 und ff. offenbar auf die Zukunft gehen, sondern auch die ausführliche Schilderung der Chaldäer auf etwas noch nicht Dagewesenes, auf etwas bis dahin Unbekanntes hinweist, und der Schreck des Propheten über die Ankündigung ihrer Ankunft, I, 12 ff. auch III, 1. 16. 17. wiederkehrt, und somit glaube ich die Wirksamkeit des Habakuk in die erste Zeit nach der Schlacht bei Karkemisch, in die erste Hälfte der Regierung des Jojakim und seine Weissagung etwa gleichzeitig mit Jeremias XXV. setzen zu dürfen. Auf dieselbe Zeit führen auch die Reminiscenzen aus ältern Schriften, die wir bei Habakuk treffen. Dass Hab. III, 3. Deut. XXXIII, 2 und Hab. III, 7. Exod. XV, 14. nachklingen, wird man leicht zugeben, und ebenso dass II, 2. 5. 8. 14. dem Jesajas, und Hab. II, 6. 12. dem Micha entnommen sind; aber auch I, 8. ist Erinnerung aus Jerem. III, 13. V, 6. und Zeph. III, 3. und ebenso ist Hab. II, 20 aus Zeph. I, 7. und Ps. XI, 4. zusammengesetzt, denn bei Zephanias ist הַס מִפְּנֵי׳ vollkommen passend gesetzt, während sich diese Worte bei Habakuk nur als durch Erinnerung angeregten Ausruf geben! Ist gar, wie Delitzsch, Commentar pag. 119. zu zeigen sucht, Hab. III. 10—15. nach Ps. LXXVII, 17—21. gedichtet, was jedoch Hupfeld, Psalmen, B. 3. pag. 338. 345. nicht zugeben will, so treffen wir hier vollkommen die Manier des Zephanias und Jeremias wieder, wenn schon Habakuk an Lebendigkeit und Schönheit der Darstellung diese beiden Propheten übertrifft. Auch seine Sprache, wenngleich im Ganzen rein und ohne Aramäismen, verräth doch im Einzelnen die spätere Zeit; so findet sich das Verbum קָלַס I, 10. nur noch in den Büchern der Könige und bei Ezechiel; פּוּשׁ, I, 8. mit Ausnahme von Nah. III, 18. nur noch bei Jeremias und Maleachi; das Bild vom Schicksalsbecher, II, 16.

kommt bei den Propheten erst seit Jeremias vor, und jene Stelle scheint sich namentlich auf Jerem. XLIX, 12 zu beziehen. Ja ich möchte geradezu behaupten, Habakuk's Weissagung sei eine Trostrede zu Jerem. VII—X. XXV. und XXVI., denn er hebt viel weniger die göttliche Strafe hervor, als dass er den einmaligen Sturz der Chaldäer weissagt, mit dem er das Eintreten der schönen Zeit des Reiches Gottes verbindet, und so durch die Lebendigkeit seiner Darstellung die Aussprüche des Jeremias bekräftigt.

§. 68.

Ezechiel.

Dieser Prophet hat eine Ueberschrift, die uns einige Nachrichten über seine Familie giebt, und die Zeit seines Auftretens genau bestimmt. Ezechiel war von priesterlicher Familie, und sein Vater hiess Busi. Diesen Namen deuteten die Rabbinen durch „verachtet" und glaubten, man müsse unter diesem Worte eine Bezeichnung des Jeremias finden, weil derselbe sehr verachtet war, so dass Ezechiel Sohn des Jeremias gewesen wäre. Diese Annahme ist eben so unhistorisch, als die Angabe des Gregorius von Nazianz, Ezechiel sei der Diener des Jeremias gewesen. Ezechiel wurde mit dem Könige Jojachin 599 in's Exil abgeführt, und erhielt seinen Wohnsitz in Tel Abib, am Flusse Chaboras, der sich bei Circesium in den Euphrat ergiesst, und oft mit dem 2. Kön. XVII, 6. erwähnten Fluss חָבוֹר identificirt wird, was aber nicht sicher ist. Dort besass Ezechiel ein Haus und war auch verheirathet, XXIV, 18. und dort trat er auch 5 Jahre nach seiner Wegführung als Prophet auf, nach I, 1. im 30. Jahre. Der Zusammenhang ergiebt, dass das 30. Jahr mit dem 5. des Exils zusammenfällt, es wird aber auf dreifache Art erklärt: 1) das 30. Jahr des chaldäischen Reichs, das mit 625 der Zerstörung von Ninive begann, 2) der Auffindung des Gesetzbuchs im Tempel, die in dieselbe Zeit fällt, 3) das 30. Lebensjahr des Propheten. Wahrscheinlich ist 1 oder 3, da begreiflich ist, wie für einen im Exile lebenden die Entstehung der chaldäischen Herrschaft eine Epoche sein konnte, und auch Num. IV. das 30. Lebensjahr als das angegeben wird, in welchem die Leviten ihren Dienst am Heiligthum beginnen durften, zur

zweiten Annahme dagegen fehlt irgend welche Analogie. Im Exile wirkte Ezechiel immer, ja nach spätrer, bei den K. V. sich befindlichen Nachricht, wurde er wie Jeremias von den götzendienerischen Exulanten gesteinigt, während andere, wie Clemens von Alexandrien, Strom. I, pag. 304. ed. Sylburg, ihn zum Lehrer des Pythagoras machen. Im Mittelalter zeigte man sein angebliches Grabmal zwischen dem Euphrat und dem Chaboras. Nach Epiphanius wurde er im Grabe des Sem bestattet. Auf jeden Fall muss Ezechiel noch längere Zeit nach der Eroberung Jerusalems gelebt haben, da nach seiner eigenen Aussage XXIX, 17. eine Weissagung aus dem 27. Jahre herrührt, also von 572 datirt ist.

Inhalt. Im 30. Jahre des chaldäischen Reiches, oder des Lebens des Propheten, im 5. Jahre des Exils des Königs *Jojachin*, um 595, im 4. Monate, am 5. Tage desselben, sah Ezechiel in der Verbannung am Flusse Chaboras ein göttliches Gesicht. Gott zeigte sich dem Propheten auf einem herrlichen Throne über den Cherubim und befahl ihm zum Hause Israel zu sprechen, und sich auf keine Weise von dem göttlichen Auftrage abwendig machen zu lassen, denn wenn Ezechiel dies thue und so seine Pflicht vernachlässige, so werde das Blut eines jeden, der ungewarnt in seinen Sünden dahinsterbe, durch Gott von ihm gefordert werden. Wenige Tage nachher wird Ezechiel befehligt, auf einem grossen Ziegelsteine, dergleichen man sich in Mesopotamien zum Bauen bediente, die Belagerung der Stadt Jerusalem abzubilden, zum Vorzeichen dafür, dass diese gewiss stattfinden werde, und dann 390 Tage, ein Tag Sinnbild eines Jahres, gebunden auf der Seite liegend und nur spärliche Nahrung geniessend, die Schuld Israels, sowie nachher 40 Tage, die Juda's zu tragen, so dass mit Beziehung auf die 430 Jahre des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten diese Zahl in 2 zerlegt wird, von denen die kleinere die kürzere Strafzeit Juda's, die grössere die längere des Zehnstämmereichs vorbildet. Sodann wird der Prophet beauftragt, sich sein Haar abzuscheeren, und dasselbe in 3 Theile zu theilen, einen Theil zu verbrennen, mit dem Schwerte in den zweiten zu schlagen und den dritten in den Wind zu streuen, und gegen diesen will Gott selbst noch das Schwert ziehen; damit soll das Schicksal der Bewohner Jerusalems

angedeutet werden, ein Theil soll während der Belagerung durch Hunger und Pest sterben, ein zweiter durch die Feinde umkommen, und der dritte überall hin zerstreut werden, und gegen diesen wird sich Gott selbst noch erheben. Dieses der Inhalt von Cap. I—V., und was die symbolischen Handlungen IV. und V. aussagen, wird vom Propheten VI. und VII. mit klaren Worten ausgeführt, und der Untergang Jerusalems und der seiner Bewohner durch Hunger, Pest und Schwert, zur Strafe ihres Abfalls von Jehova gedroht. Die Veranlassung zu dieser Drohung gab wohl der Jerem. XXVII. erzählte Umstand, dass Gesandte der benachbarten Fürsten sich bei Zedekia einfanden, einen Aufstand gegen Babylon miteinander zu veranstalten, wogegen sich Ezechiel ausspricht, und die Erfolglosigkeit desselben zeigt, wie es auch Jeremias am angeführten Orte thut. Nach einem Jahr und zwei Monaten schaut Ezechiel, als eben Aelteste aus Juda bei ihm eine Weissagung suchten, abermals die Herrlichkeit Gottes, und wird im *Geiste* in den Tempel zu Jerusalem versetzt, und an eine Thür des Vorhofes der Priester gestellt, während Jehova selbst im Tempel weilt. Von dort schaut Ezechiel nun zuerst im äussern Vorhof ein Götzenbild, sodann in einer Zelle Thierdienst, wohl dem ägyptischen nachgebildet, und 70 Aelteste, die demselben ergeben sind; darauf sieht der Prophet an einer andern Stelle Weiber, die das Fest des Thamus, Adonis feiern, und endlich schaut er sogar im innern Priesterhofe 25 Männer, welche die Sonne verehren; die Vorsteher der 24 Priesterklassen und der Hohepriester. Nachdem Gott den Propheten alle diese Gräuel schauen gelassen, sieht Ezechiel auf göttlichen Befehl hin 6 Männer, denen ein siebenter vorsteht, auftreten. Letzterer erhält den Auftrag, den Frommen ein Zeichen auf die Stirne zu machen, die andern, die mit diesen Zeichen nicht versehenen, im Tempel und in der Stadt zu tödten, und als dieses geschehen, erhebt sich auch die Herrlichkeit Jehovas, die bis dahin zuerst im Tempel, und an der Schwelle desselben gestanden, und stellt sich am östlichen Thore des äussern Vorhofes auf, und in diesem schaut Ezechiel 25 Männer, Oberste des Volks, die sich untereinander berathschlagen, und dabei der Worte des Propheten, Jerem. XXIX., spotten, auch über sie soll das göttliche Gericht ergehen, das Land ganz verödet werden, aber die bereits

im Exile sich Befindlichen zur Wiederbevölkerung desselben zurückkehren. Diesen giebt Jehova einen neuen Geist, und ein fleischern Herz statt dess von Stein, dass sie alsdann Gott willig dienen. Und nun verliess Jehova Tempel und Stadt, und seine Herrlichkeit lässt sich auf dem Oelberg nieder. VIII—XI. Wie an die erste Theophanie, Cap. IV., sich eine symbolische Handlung anreiht, so auch Cap. XII. an die zweite. Dem Propheten wird befohlen, sich Geräthe zu verschaffen, und dies vor aller Augen, und ein Loch durch die Mauer seines Hauses zu brechen, und bei dunkler Nacht auszuziehen, zum Vorzeichen dafür, dass der König von Juda auf diese Art aus Jerusalem werde zu fliehen suchen, doch wird er ergriffen, nach Chaldäa gebracht und stirbt dort, ohne das Land geschaut zu haben, und seine Unterthanen wird Schwert und Hunger und Pest dahinraffen, dass ihrer nur wenige übrig bleiben, und alles wird in kurzer Zeit sich erwahren. An diesen Gedanken reiht sich XIII., eine Drohung gegen die falschen Propheten, die Israel, in dem sie ihm Glück weissagen, in seiner fleischlichen Sicherheit bestärken, und eben darum müssen sie untergehen. Aber ebenso die, die gern solche Vorträge anhören, und durch sie im Götzendienste zu verharren veranlasst werden; nur die wahrhaft Frommen werden in diesem allgemeinen Elende gerettet werden, denn die Uebrigen sind unbrauchbares Rebholz, das nur noch zum Verbrennen tauglich ist! XIV. XV. Im Anschlusse an die Aussage von XV. schildert nun XVI. ausführlich die Verdorbenheit Jerusalems, das als Hauptstadt für das ganze Land gesetzt ist, und legt dar, wie sich Gott seiner immer angenommen, und es reich und gross und mächtig werden liess, was aber das Volk nicht anerkannte, sondern zur Hure wurde, und mit Fremden, mit Assyrien und Chaldäa buhlte, so dass ihm jetzt auch die Strafe der Ehebrecherin, der Tod, muss zuerkannt werden. Doch kann Jehova sein Volk nicht für immer dahingeben, er will nach der Strafe einen neuen, ewigen Bund mit Israel errichten, und ihm zu seiner vollkommenen Beschämung seine Sünden verzeihen. XVII. droht speciell dem Könige Zedekia, weil er von Nebukadnezar eingesetzt, und durch einen Eid zur Treue gegen ihn verpflichtet, von ihm abfiel, und sich mit Aegypten verband. Es wird ihm, wie XII., Abführung nach

Babel gedroht, hingegen will Jehova wieder einmal einen Spross auf einem Berge Israels pflanzen, der soll ein grosser Baum werden, und Jedermann erkennen, dass er von Gott gepflanzt worden sei. In Cap. XVIII. erhebt sich der Prophet gegen ein Vorurtheil seines Volkes, vermöge dessen es behauptete, es müsse die Sünden der Vorfahren büssen, und worauf schon Jerem. XXXI, 29. Rücksicht nimmt. Ezechiel behauptet nun, dass dieser Glaube durchaus unrichtig sei, und dass jeder nur für seine eigenen Sünden büsse, und jeder, der umkehre zu Gott und sich bessere, der göttlichen Gnade wieder theilhaftig werde. Auch diesen Gedanken hatte schon Jerem. XVIII, 1—10. ausgesprochen, und ihn verstärkt Ezechiel, und XIX. wirft einen traurigen Blick auf die in Gefangenschaft abgeführten Könige Joahas und Jojachin und zeigt, dass das Benehmen des Zedekia ihm dasselbe Schicksal bereite. Diese Reden unsers Propheten wurden, wie namentlich Cap. XVII. zeigt, veranlasst durch den Bund, den wie es scheint, Zedekia schon damals mit Aegypten geschlossen, mag damals in diesem Lande noch der unbekannte Psammis oder schon der berühmte Apries regiert haben. Wie schon Jeremias, so warnt auch Ezechiel vor diesem Staate, und beide Propheten combiniren die Macht Babels mit der Sünde Israels, Ezechiel noch mit Zedekia's Eidbruch, und schauen in beiden zusammen den gänzlichen Fall Juda's. Im 7. Jahre, am 10. des 5. Monats kamen wieder Männer zu Ezehiel von ihm ein Orakel zu erbitten, und er antwortet ihnen, aber nicht nach ihrem Sinne und Wunsche, zuerst ihnen vorhaltend, wie Gott sich immer so gnädig gegen sie gezeigt, wie er Israel nach Kanaan geführt, und es nicht schon in der Wüste, trotz seines Ungehorsams, vernichtete, wie er es auch später immer beschützte, aber das Volk doch immer wieder von ihm abgefallen sei, so dass die Strafe nothwendig wurde, und die Ehre Jehova's sie forderte, so wie vorher Israels Gedeihen von ihr verlangt wurde. Darum will Jehova nun allerdings sein Volk wieder, seiner Ehre wegen, aus der Zerstreuung hinausführen, aber in der Wüste, wie mit den Vätern wieder mit ihm richten, und die Widerspenstigen nicht mehr in die Heimath zurückführen, woselbst ihm einmal nur die Frommen dienen werden, auf dass sein Name geehrt bleibe. An

diese, den ihn fragenden Aeltesten gegebene Antwort, knüpft Ezechiel eine scharfe Weissagung, in der er dem Lande Verheerung androht, und den Heranzug des Königs von Babel schildert, Strafe an Jerusalem und den mit Juda gegen Babel verbündeten Moabitern zu üben, woran dann schliesslich auch eine Drohung gegen diese angereiht wird. XX. XXI. Diese harten Drohungen begründen XXII. und XXIII., welche ähnlich, wie XVI., Jerusalems und Juda's Verdorbenheit schildern, und zeigen, dass dieses Reich noch viel tiefer als Samarien gefallen, sich das Schicksal dieses Staates gar nicht zu Nutzen machte, und so nothwendig scharfe Strafe herbeiziehen muss. Da diese Gruppe von Weissagungen nur ein Jahr später ist, als VIII u. ff., so gelten hier dieselben historischen Voraussetzungen. Im 9. Jahre, am 10. Tage des 10. Monats wird Ezechiel von Gott benachrichtigt, dass sich der König von Babel Jerusalem nähere, und befehligt, einen Topf zu nehmen, Fleisch hinein zu thun und dasselbe zu kochen. Dann soll er es stückweise herauswerfen, und das Feuer unter dem Topfe so lange brennen lassen, bis dasselbe auch allen Rost des Topfes verzehrt hat. Das Feuer ist die Strafe Gottes, und das Symbol soll die strenge Strafe Jerusalems darstellen. An demselben Tage starb auch die Gattin des Propheten, aber er durfte nicht um sie trauern, sondern sollte seinem Volke ein Vorbild sein, dass solche Leiden über Israel hereinbrechen, dass man bloss im dumpfen Schmerze darüber hinbrüten werde. Auch muss *jetzt* der Prophet verstummen, bis ihm der Fall Jerusalems kund geworden. Die Zeiten der Drohungen waren nun vorüber, Gott wollte von nun an wieder Verheissungen verkünden lassen. Nach den seinem eigenen Volke angekündigten Strafen wendet sich der Prophet an die Nachbarvölker, und droht Ammon, Moab, Edom und den Philistern. XXV. Das Land der beiden ersten soll den Söhnen des Ostens zu Theil werden, weil sie sich freuen über den Untergang Juda's, Edom soll durch Israel selbst gestraft werden, weil es eindrang in Juda's Gebiet, vergl. XXXV., und die Philister müssen die alte Feindschaft gegen Israel büssen. Was die beiden ersten Völker betrifft, so standen sie in dieser Periode, wie Jerem. XXVII. zeigt, zuerst mit Juda in freundschaftlichem Verhältnisse, scheinen sich, aber beim Heran-

zuge Nebukadnezar's mit ihm verbunden zu haben, und dienten in seinem Heere. Doch traute ihnen Nebukadnezar nicht; denn fünf Jahre nach der Eroberung Jerusalems unterwarf er sich auch diese Völker, Joseph., Ant. X, 9. 7., ja er scheint sogar fremde Colonisten in ihre Lande geführt zu haben, wie Ritter, Geogr. XII. pag. 138. wahrscheinlich macht, und wofür auch die Notizen bei Stark, hellen. Orient pag. 232. zu zeugen scheinen. Dass gegen das Ende des jüdischen Staates neue Stämme in Vorderasien einwanderten, bezeugt auch der neue, zuerst von Zeph. I, 5. erwähnte Gottesdienst auf den Dächern, den Strabo pag. 784. den Nabatäern zuschreibt. Diese Colonisten sind die hier erwähnten „Söhne des Ostens," vielleicht Nabatäer. Aus der oben von Stark citirten Stelle erhellt, dass der Prophet dieselben wohl auch als zukünftige Bewohner Philistäa's sich denkt. Natürlich aber muss Juda selbst die in sein Gebiet eingedrungenen Edomiter wieder aus demselben vertreiben. XXVI. bis XXVIII. weissagen die Eroberung von Tyrus und Sidon durch Nebukadnezar. Beide Städte freuen sich über den Fall Jerusalems, weil sie glauben, dass er ihnen zum Vortheil gereichen werde, der Handel, der bis dahin seinen Weg über Jerusalem genommen, werde nun Phönicien zu Gute kommen und sie sich dadurch um so mehr bereichern können. Aber eben darum müssen sie erobert werden, damit Jedermann erkenne, dass Jehova der Herr sei, der auch Macht hat, sein Volk glücklich in seinem Lande wohnen zu lassen. Die Weissagung fällt nach XXVI, 1. in das Jahr der Eroberung Jerusalems, und nach den damaligen Zeitverhältnissen konnte Ezechiel leicht einen Angriff der Chaldäer auf Phönicien voraussehen, war ja der Besitz dieses Küstenlandes von je her das Ziel der asiatischen Eroberer! Wirklich belagerte Nebukadnezar Tyrus 13 Jahre lang, scheint aber die Stadt nicht erobert, auf keinen Fall zerstört zu haben, wie Movers, die Phönicier I. pag. 427 u. ff. zeigt. Auch gegen Aegypten erhebt sich unser Prophet in mehreren Weissagungen XXIX—XXXII. Zuerst XXIX, 1—16. im 10. Jahre, also noch während der Belagerung Jerusalems gesprochen. Er tadelt den Hochmuth des Königs von Aegypten, damals auf jeden Fall Apries, und dass er Jerusalem nicht zu Hülfe gekommen, darum soll Aegypten zur Wüste werden,

40 Jahre lang, und nachher immer nur ein kleines Reich bleiben. Vers 17—21. enthalten ein anderes Orakel über Aegypten, im 27. Jahre ausgesprochen, also bei 15 oder 16 Jahre nach der Eroberung Jerusalems. Nebukadnezar hatte nun die Belagerung von Tyrus beendet, die ihn vom Zuge gegen Aegypten abgehalten, und so erwartet der Prophet jetzt den Beginn desselben, und die Unterwerfung Aegyptens, an welche er die Wiederkehr einer bessern Zeit für Israel anknüpft, und so schildern XXX, 1—19. die Zeit, in der Gott die Chaldäer über Aegypten hereinbrechen lässt. Dass Ezechiel mit der Eroberung Aegyptens eine bessere Zeit für Israel verbindet, hat seinen Grund in den damaligen Zeitverhältnissen. Aegypten musste zu seinem eigenen Schutze in Palästina Unruhen gegen jede dieses Land besitzende asiatische Grossmacht zu erwecken suchen, aber eben dadurch auch den Hass derselben auf sich ziehen, und die Abführung der immer aufgewiegelten Palästinenser veranlassen; war aber auch Aegypten von Babel besiegt, so konnte letzterer Staat ohne Gefahr die Abgeführten wieder in die Heimath zurückkehren lassen. Eine ähnliche geschichtliche Anschauungsweise liegt auch Jes. XLIII, 3. zu Grunde. XXX, 20—26. enthalten eine neue Drohung gegen Aegypten, nach Vers 20. wenige Monate vor der Eroberung Jerusalems ausgesprochen, und so auch XXXI., das Aegypten mit Assur vergleicht, welcher Staat einst so mächtig gewesen, aber sich in seinem Herzen erhoben habe, und darum auch gefallen sei, und dasselbe müsse auch Aegypten geschehen, weil es durch das Schicksal Assyriens nicht belehrt worden. Auch XXXII., in den zwei Weissagungen 1—16. und 17—32., enthält Drohungen gegen Aegypten, die ein Jahr und acht Monate nach der Eroberung Jerusalems ausgesprochen wurden. Diese Drohungen erscheinen übrigens mehr in der Form von Klageliedern, wie XIX., und auch sie sind vermittelt durch den Hochmuth Aegyptens, der seine Bestrafung nach sich ziehen muss. Ob und wie diese Weissagungen über Aegypten sich erfüllten, ist sehr schwierig nachzuweisen. Die Nachrichten des Herodot und Diodor, welche die Regierung des Amasis, Apries Nachfolger, als eine der glücklichsten Zeiten Aegyptens darstellen, widerstreiten offenbar unserm Propheten, und der eher für ihn sprechende Bericht des Megasthenes bei Strabo, pag. 687.,

scheint mir desswegen verdächtig, weil er sich inmitten unglaubhafter Sagen befindet. Denkbar ist aber immer, dass Nebukadnezar einen glücklichen Einfall in Aegypten ausführte, vielleicht einen grossen Theil desselben momentan eroberte, aber dann wieder schnell abgezogen, nach einer vereinzelten Notiz durch ein Erdbeben erschreckt; Movers, das phön. Alterth. I. pag. 454. Stark, der hellen. Orient pag. 226. Niebuhr in seiner Geschichte von Assur und Babylon, Berlin 1857, redet pag. 27. 72. 90. 216. und 220 u. ff. von der 40jährigen Verwüstung Aegyptens, und deutet dieselbe von der Schwäche Aegyptens seit der Schlacht von Carkemisch, 606 vor Chr., bis auf den Tod des Apries 568, also etwa 36 Jahre, während welcher Aegypten durch die wiederholten Angriffe der Babylonier zu leiden hatte, das wäre ungefähr die Regierung des Nebukadnezar. Das Göttliche in diesen Weissagungen ist auf jeden Fall der Glaube an die Wiederherstellung Israels, dass Gott durch dieselbe seine Zwecke erreiche, und wie Jeremias sie mit dem Sturze von Babel verbindet, so erwartet sie Ezechiel von der Besiegung Aegyptens. Die Weissagungen über die fremden Völker sind nach sächlichem Principe mit einander verbunden, passen aber auch ziemlich in diese Zeit, mit alleiniger Ausnahme von XXIX, 17 u. ff., welche Weissagung der Prophet wohl des ähnlichen Inhalts wegen mit XXIX, 1 u. ff. verbindet, da die folgenden Aussprüche über Aegypten mehr die Form von Klageliedern haben. In XXXIII, 1—20. fasst der Prophet die Pflichten seines Amtes nach II, 16 u. ff. zusammen und tröstet sich mit der Erfüllung derselben, zugleich zeigt er auch, dass jeder durch Umkehr zu Jehova wieder Verzeihung und besseres Schicksal erwarten darf, welche Gedanken wir schon XVIII. getroffen. Nun, nachdem der Prophet, vergl. XXIV, 25 ff., längere Zeit, wenigstens in Bezug auf sein Volk geschwiegen, erhält er durch einen Flüchtling Kunde von der Eroberung Jerusalems, sein Mund wird wieder geöffnet, und er darf wieder weissagen, XXXIII, 21 ff. Auffallend ist hier die Zeitangabe, im 12. Jahre, im 10. Monate, während Jerusalem schon im 11. Jahre, im 4. Monate erobert worden, wonach Ezechiel erst 18 Monate später Kunde davon erhalten hätte, was, schon an und für sich unwahrscheinlich, gegen XXVI, 2. streitet,

denn diese Stelle zeigt, dass Ezechiel vom Falle Jerusalems schon früher benachrichtigt war. Man wollte desshalb die Lesart ändern, und mit der alten syrischen Uebersetzung für 12 nur 11 lesen; aber das scheint nicht nöthig; denn nicht die Ankunft des Flüchtlings drängt den Propheten zu reden, sondern der Geist Gottes, und dass dieser innere Drang zu sprechen mit der Ankunft eines Entronnenen zusammentrifft, ist nach XXIV, 27. dem Propheten ein Zeichen des Willens Gottes, dass nun sein Verstummen aufhören solle, und dieses konnte auch erst längere Zeit nach der Eroberung Jerusalems geschehen. Zuerst redet nun der Prophet zu den im Lande Zurückgebliebenen, sie sollen jeder Hoffnung auf gegenwärtigen Besitz in Palästina entsagen, denn das Land muss verödet werden; dann wendet er sich an seine Mitgefangenen, die zwar ihn wohl anhören, aber nicht nach seinen Worten thun, und desswegen noch härterer Strafe anheimfallen. Nun aber tritt der Prophet mit Verheissungen auf, die schlechten Obern, die das Volk irre führten und unterdrückten, sollen ausgerottet werden, und der Herr selbst will einen Hirten über seine Heerde setzen, und Alles soll wieder glücklich werden und erkennen, dass Jehova ihr Gott für sie sorget, XXXIV. Damit aber Israel in seinem Lande wohnen könne, muss Edom, das sich in das Gebiet von Juda eingedrängt hatte, zu Grunde gehen, und darum will es auch der Herr vernichten! XXXV. Aber für Israel sorgt Jehova, führt es wieder in sein Land zurück, giebt ihm ein neues Herz, und kann sich so an ihm verherrlichen, sich als gnädigen Gott bezeugen, XXXVI. Dasselbe weissagt, jedoch unter einem Bilde, XXXVII. Der Prophet wird im Geiste in ein Thal geführt, in dem eine Menge Todtengebeine sind, die wieder belebt werden, zum Zeichen, dass das jetzt geistig todte, und leiblich so sehr unterdrückte Israel zu einem neuen Leben und neuen Glück sich erheben soll. An beidem soll aber auch Ephraim Theil haben, und Ein Hirte soll wieder die getrennten Reiche vereinigen, und Gottes Heiligthum immer in Israel bleiben. Ja, wenn auch die mächtigsten Völker sich wider Israel versammeln sollten, wenn alle Heere der Welt sich gegen das Volk Gottes vereinen, so werden sie ihm nichts anhaben, weil Gott für Israel streitet, und seine Macht allen Völkern

kund werden muss. Das Reich Gottes besteht ewig! XXXVIII. und XXXIX. Dass diese beiden Capitel auf die angegebene Art aufzufassen seien, zeigt die ihnen zu Grunde liegende Idee, die nur der Sieg der Theokratie, oder des Reiches Gottes über alles ihm Feindliche oder Entgegenstehende sein kann, der יוֹם י׳ an dem sich Gott verherrlicht an jedem, der seinem Willen widerstrebt. Dass Ezechiel an eine bestimmte Begebenheit denke, lässt sich nicht nachweisen. Hingegen ist klar, dass ihm der neue Gottesstaat von äussern Feinden bedrängt erscheint, wie oft dem alten geschah, und diese sollen untergehen. Auch wie Ezechiel zu dieser Form der Weissagung kam, lässt sich begreifen. Die Nachbarstaaten der Hebräer wurden gedemüthigt, XXV—XXXVII., aus Babel führt Jehova selbst seine Gefangenen heraus, und Israel hat somit auch diesen Staat nicht mehr zu fürchten. Also vom weiten Norden her, Magog, müssen die neuen Feinde herkommen. Die noch übrigen Capitel unsers Propheten, XL—XLVIII., die aus dem 25. Jahre herrühren, 574 vor Chr., reihen sich ganz passend an das Vorhergehende an, sofern sie den Bau des neuen Tempels im neuen von Gott beschützten Staate darstellen, und die neue Vertheilung des Landes. Zugleich bilden sie einen guten Gegensatz gegen VIII—XI., insofern XLIII. den Wiedereinzug der Herrlichkeit Gottes in den neuen Tempel weissagt, deren Auszug XI, 23. erzählt.

Die angegebene Inhaltsanzeige beweist, dass die Weissagungen des Ezechiel chronologisch geordnet sind, und nur die Aussprüche gegen die fremden Völker machen insofern eine kleine Ausnahme, dass XXXII. nach XXXIII, 21 ff. fällt und XXIX, 17 ff. das späteste Orakel des Propheten enthält. Indessen begreift sich, dass diese Weissagungen mit den übrigen über die fremden Völker, die wirklich zwischen XXIV, 27. und XXXIII, 21. gehören, nach sächlichem Principe zusammengestellt sind. Auch zufolge seiner sonstigen Anordnung oder Eintheilung ist unser Buch nach einem bestimmten Plane angelegt, wie besonders Hitzig, der Prophet Ezechiel Einl. pag. VIII. dargethan, dem auch Gustav Baur, in der allgemeinen Litteraturzeitung 1849 1. Bd. pag. 5 u. ff. beistimmt. Es zerfällt nämlich unsere Schrift in zwei ziemlich gleiche Hälften, I—XXIV.,

die Drohungen gegen Jerusalem und Juda vor der Eroberung der Stadt, und dann die Verheissungen, die zuerst indirekt durch die Drohungen gegen die Heiden eingeleitet werden, deren Fall Israels Rückkehr möglich macht, und nachher direkt an Israel ergehen, XXV. bis XLVIII. Ferner zerfällt diese zweite Hälfte deutlich in drei Theile, XXV—XXXIII, 20., dann XXXIII, 21—XXXIX. und XL. bis XLVIII., ersterer durch den Inhalt, die beiden andern durch Zeitangaben von einander getrennt, und ebenso die erste Hälfte, I—VII. VIII—XIX. und XX—XXIV., so dass das Ganze in sechs beabsichtigte Theile zerfällt, wenn auch vielleicht VIII—XIX. in XIV. eine kleine Unterabtheilung hat. Die beiden Haupttheile aber stehen durch XXIV, 26. 27. und XXXIII, 21. mit einander in Verbindung. Diese chronologische Anordnung einerseits und die gleichmässige innere Theilung der verschiedenen Abschnitte unseres Buches andererseits, führt fast nothwendig auf die Annahme, dass diese Anordnung von einem Manne herrühre, und nichts hindert zu glauben, dass dieser Ezechiel, der gewöhnlich von sich in der ersten Person redet, selbst gewesen sei. Da wir eine solche Anordnung bei den beiden übrigen grossen Propheten Jesajas und Jeremias nicht angetroffen, so erhellt, dass Ezechiel sich nicht damit begnügte seine öffentlichen Vorträge wie Jesajas chronologisch zusammenzustellen, oder wie Jeremias denselben einige erklärende Scholien beizufügen, sondern dass er ein schriftstellerisches Ganze beabsichtigte, und darum fügte er dem Gesprochenen noch Schriftliches bei; denn zuverlässig enthält unser Buch Abschnitte, die offenbar nie vor dem Volke vorgetragen wurden, was auch von Cap. XL—XLVIII. allgemein zugegeben wird, und diese Capitel leiten auf die Vermuthung, dasselbe könnte auch bei andern Abschnitten der Fall sein. Damit soll jedoch keineswegs gesagt sein, dass Ezechiel nicht sehr oft öffentlich zu den Exulanten gesprochen, oder dass er mehr durch Schriftstellerei, als durch das lebendige Wort zu wirken gesucht habe, wie Ewald, die Propheten des A. B. II. Th. pag. 207 ff., und ihm folgend, Hitzig, Commentar pag. XIII., und Knobel, der Prophet. II. Th. pag. 315., doch ohne speciellen Nachweis, behaupten, und wogegen schon Hävernick, Commentar

pag. XVII., und Keil, Lehrbuch der Einl. ins A. T. pag. 312. 2. Edit. pag. 271., sich erheben, sondern nur das behaupte ich, namentlich auf XL—XLVIII. gestützt, dass Ezechiel Manches nur schrieb, und viele Weissagungen anders aufschrieb, als er sie vorgetragen, um seine Weissagungen zu einem schön angelegten Ganzen zu vereinen, was nun näher nachzuweisen ist. Wenn wir nämlich die Schriften unsers Propheten näher betrachten, so zeigt sich in den ersten Abschnitten derselben viel Aehnliches mit den letzten, immer nur schriftlich vorhandenen, so weit es die Verschiedenheit des Inhaltes gestattet. Man bemerke z. B. die Redeweise „die Hand Gottes war über," Ezech. I, 3. III, 22. XXXVII, 1. und XL, 1., sonst nur noch XXXIII, 22., in einem erzählenden an Früheres anknüpfenden Verse, und die ähnliche Manier III, 14. VIII, 1. Sodann die Einkleidung VIII, 3. XXXVII, 1. XL, 1; die מַרְאוֹת אֱלֹהִים I, 1. VIII, 3. XL, 2., die Schilderung des dem Propheten erscheinenden Gottes VIII, 3. IX, 2. XL, 3., die Genauigkeit der Beschreibung I. X. XL. u. ff. Sodann finden sich gewisse Redeweisen der frühern Capitel gerade in den Abschnitten wieder, welche die Zerstörung Jerusalems voraussetzen, z. B. die Verbindung von שְׁמָמָה und מְשַׁמָּה, VI, 14. XXXIII, 28. 29. XXXV, 3., weiter kömmt מְרִי, oder בֵּית מְרִי, mit Ausnahme von XVII, 12. XXIV, 3. nur I—XII. und XLIV, 6. vor, זָהַר nur III. und XXXIII. Sodann ist hervorzuheben, dass gerade in dem ersten Orakel über Israel nach dem Falle Jerusalems, XXXIII, 21 ff., das die beiden Haupttheile unsers Buches mit einander verbindet, sich auch die Weise der frühern Capitel wiederfindet, wie die Vergleichung von Vers 27. mit V, 12. 17. XII, 16. und XIV, 15. zeigt, und XXXIII, 33. ist wie II, 5. Auch die Aehnlichkeit des Gedankens von XXXIII, 24. und XI, 15. ist zu bemerken, sowie dass die messianische Weissagung XI, 17 u. ff. besonders XXXVI, 26. ähnlich ist und der חַיָּה רָעָה gedenkt Ezechiel nur V, 17. XIV, 15. 20. und XXXIV, 25. Schon nach dem bis dahin Bemerkten glaube ich die Behauptung aufstellen zu dürfen, Anfang bis XIV. oder XV. und Ende unsers Buches seien erst in Ezechiel's späterer Zeit verfasst, ohne damit der eigenen Angabe des Propheten, er habe schon im 5. und 6. Jahre nach der Abführung des Jojachin geweissagt,

widersprechen zu wollen; ich behaupte nur, Ezechiel habe erst später seinen frühern Weissagungen ihre gegenwärtige Form gegeben und sie mit XL—XLVIII. in Verbindung gesetzt. Tragen doch namentlich IV. und V. in ihrer Symbolik die Kennzeichen der Ursprünglichkeit und ihre Manier ist wie XXIV, 1—14. Indessen zeugt für meine Ansicht noch ein anderer Umstand. Es ist allgemein anerkannt, dass Ezechiel in Vielem den Jeremias nachahmt und diese Nachahmung zeigt sich besonders in den ersten Abschnitten und den in die Zeit nach der Eroberung fallenden, soweit dieselben einen dem Jeremias entsprechenden Inhalt haben, was natürlich bei XL. bis XLVIII. nicht der Fall ist. Man vergleiche z. B. Ezech. V, 12. 17. VI, 12. VII, 15. XIV, 12 ff. XXXIII, 27. mit Jerem. XIV, 12. XV, 3. XXIV, 10. XXIX, 17. 18. XXXII, 24. u. a. St.; sodann Ezech. III, 8. 9. mit Jerem. I, 18. XV, 20., ferner Ezech. VI, 5. mit Jerem. VIII, 1. 2., Ezech. XIII, 6. mit Jerem. XIV, 14. 15. XXIII, 32., Ezech. XIII, 10. 16. mit Jerem. VI, 14. VIII, 11., Ezech. XXXIV. mit Jerem. XXIII. Die Redeweise unsers Propheten „ich will nicht schonen und nicht erbarmen“ V, 11. VII, 4. 9. VIII, 18. IX, 5. 10. und umgekehrt „ich will schonen“ XXXVI, 21. ist wie Jerem. XIII, 14. und mit Ezech. XIV ist Jerem. XV, 1—5. zu vergleichen; auch die messianischen Aussprüche Ezech. XI. XXXVI. und XXXVII. erinnern an Jeremias. Lässt sich diese Wahrnehmung anders als durch die Annahme erklären, Ezechiel habe seine Weissagungen zu einem Ganzen verbinden wollen und dabei seien ihm Erinnerungen aus Jeremias vorgeschwebt, wohl weil er dessen Buch, vielleicht als ein damals neu erschienenes, oder als das eines fast unter denselben Verhältnissen wirkenden Propheten am meisten las? Andere Orakel hingegen, die weniger mit Jeremias stimmen, nahm Ezechiel grösstentheils so auf, wie er sie vorgetragen. Nach dem Gesagten darf nicht befremden, dass sich auch in solchen Abschnitten einige Reminiscenzen aus Jeremias finden, sowie sich umgekehrt, auch wo Jeremias nachgeahmt ist, die Manier des Ezechiel leicht erkennen lässt. So zieht sich z. B. die Formel „sie sollen erklären, dass ich Jehova bin“ durch das ganze Buch, VI, 7. XIII, 9. XVI, 62. XVII, 21. XX, 19. 26. XXV, 7. 11. XXVI, 6. XXIX, 6. 16.

XXX, 19. u. s. w.; ebenso die Anrede „Menschensohn" II, 3. XVI, 2. XXIII, 2. XXV, 2. XXVII, 2. XL, 4. u. s. w., die Verbindung von חֻקּוֹת und מִשְׁפָּטִים V, 7. XI, 20. XX, 11. XLIV, 24. und sonst. „Ich bringe ihren Wandel auf ihr Haupt" IX, 10. XI, 21. XXII, 31. u. s. w.

Hingegen trennen sich doch die mittlern Capitel namentlich von XVI. an durch ihre Art und Weise sowohl von den frühern, als auch von den spätern, welche die Verheissungen enthalten. Betrachten wir zuerst XVI. Ist es nicht wesentlich vom Frühern verschieden? Von den bis dahin gedrohten Strafen, Hunger, Pest u. s. w. finden wir hier keine, keine wörtliche Benützung des Jeremias, wenngleich vielleicht ihm einige Gedanken entnommen sind, wie Movers, de utriusque recens. Jerem. indole Hamburg 1837 pag. 35. nachzuweisen sucht; hingegen zeigt sich hier Rückblick auf die ganze frühere Geschichte Israels und der Abschnitt mit seiner Drohung und Verheissung ist vollkommen in sich abgeschlossen. Dabei zeigen sich aber doch die Eigenthümlichkeiten des Ezechiel cf. Vers 60 ff. mit XIV, 21 ff., dann XVI, 43. und XVI, 41. hat für Gerichte שְׁפָטִים, wie V, 10. 15., ein Wort, das von allen Propheten nur Ezechiel gebraucht. Was über XVI. gesagt ist, gilt auch von XX. und XXIII. In beiden Capiteln wieder Rückblick auf die alte Geschichte, doch so, dass XX. sich enge an die Erzählungen des Pentateuch anschliesst, XXIII. hingegen mehr bildlich wie XVI. redet, und obgleich XXIII. mit Drohung redet, sind doch auch diese Abschnitte in sich abgeschlossen und haben die oben angegebenen, bei Ezechiel oft wiederkehrenden Redensarten. Ferner ist XX, 28. wie VII, 13. und XX, 45. erinnert an VI, 2. Auch treffen wir XVI, 19. XX, 28. 41. das nur noch VI, 13. vorkommende רֵיחַ נִיחֹחַ. Cap. XVI. und XXIII. sind einander so ähnlich, dass jeder nähere Nachweis überflüssig. Nur in diesen beiden Capiteln treffen wir so häufig das Verbum זָנָה, das sich sonst bei Ezechiel nur noch drei Mal findet, und mit Ausnahme von VII, 20. treffen wir das Wort עֲדִי nur noch XVI, 7. 11. XXIII, 40. Dürfte der Schluss zu voreilig sein, dass wir hier zum Volke gesprochene Abschnitte haben, welche Ezechiel so ziemlich in ihrer ursprünglichen Form seinem Buche einreihte? Dasselbe glaube ich auch von XXI. aussagen zu dürfen; denn es hat neben allerdings

auch früher vorkommenden Redeweisen, vergl. Vers 12. mit VII, 17., und XXI, 7. mit IV, 3., so viel sonst Ungewöhnliches, namentlich sind Vers 23—28. ganz der Wirklichkeit entnommen und zugleich hatte diese Weissagung nur für ihre nächste Gegenwart Werth. Weniger sicher lässt sich die Ursprünglichkeit von XXII. behaupten. Allerdings treffen wir auch Redeweisen, wie z. B. גִּלָּה עֶרְוָה Vers 10., die sich sonst nur XVI, 36. 37. 56. XXIII, 10. 18. 29. wiederfinden, auch wird nur XVI, 31. und XXII, 4. 5. קֶלֶס mit seinen Derivaten gebraucht, auch findet sich זִמָּה mit Ausnahme von XXIV, 13. nur XXII, 9. XVI, 27. und öfters XXIII., aber doch macht im Ganzen dieses Capitel weniger Eindruck der Ursprünglichkeit, weil, wenn auch Vers 30. mit XIII, 5. gleich ist, auf der andern Seite Vers 18 ff. weniger ursprünglich scheinen. Auch Hitzig, Commentar pag. XII. findet wenigstens XXI—XXIII. den ersten Ausbruch des prophetischen Eifers des Ezechiel gegen Juda. Mit diesen Weissagungen haben VI. und VII., besonders VI., am meisten Aehnlichkeit und etwa XVII. und XIX.

Wenden wir uns jetzt zu den Weissagungen gegen die fremden Völker. Diese zeigen die Manier der mittlern Orakel, sind lebhaft und haben wenige Benützung des Jeremias, während sie doch besonders in den Redeweisen „Menschensohn" und „man solle Jehova erkennen" die Manier des Ezechiel zeigen. Namentlich schildert XXVIII, 11 ff., wie XVI, 11 ff. Dann erinnert XXXI, 6. 13. an XVII, 23. und ebenso XXXII, 4. Die Vergleichung Assyriens mit einer Ceder XXXI, 3. ist ähnlich XVII, 3. 22., die Handlungsweise von Tyrus XXVIII, 4 ff. wird wie die von Juda dargestellt, XVI, 15. Pharao wird XXXII, 2. wie XIX, 2 ff. der König von Juda geschildert und auch XXIX, 4. erinnert an XIX, 9. Sodann treffen wir in diesen Weissagungen auch ganz neue Bilder, wie XVI. und XXIII. der Fall ist. Man beachte den „Garten Gottes," XXIX, 13. XXXI, 8., die Erwähnung von Eden, XXVIII, 13. XXXI, 9. 16. 18., und dass es so häufig heisst „einer werde in die Unterwelt verstossen," XXVI, 20. XXXI, 14. u. s. w. Auch findet sich das Wort עָרִיצִים nur XXVIII, 7. XXX, 11. XXXI, 12. XXXII, 12. In allen diesen Capiteln aber, von XV. an, fehlt die Strafe des Schwertes, des

Hungers, der Pest und der bösen Thiere. Auch die Weissagungen über die fremden Völker sind wohl in ihrer ursprünglichen Form wiedergegeben, nur XXVII. möchte dieselbe nicht mehr vorhanden sein. Sehen wir nun noch XXXVIII. und XXXIX. an, so ist XXXVIII, 22. wie XIII, 13. Der Gedanke, dass die wilden Thiere sich zum Frase versammeln sollen, XXXIX, 17., erinnert an XXXIII, 27. und „die Berge Israels" XXXVIII, 8. XXXIX, 2. 4. 17. finden sich vorzugsweise in den frühern Abschnitten wie VI, 2. 3. und in denen, die nach dem Falle Jerusalems ausgesprochen wurden, XXXIII, 28. XXXIV, 13. 14. XXXV, 12. u. a. St., in der mittlern nur XIX, 9. Dass Gott um seiner Ehre willen handle, XXXIX, 7. 21., treffen wir auch XXXVI, 22 ff. Dass sich in diesen zwei Capiteln auch Redeweisen der XXVI. u. ff. enthaltenen Drohungen wiederfinden, versteht sich bei dem fast gleichen Inhalte von selbst, ja auch XXXVI, 35. hat sich als Reminiscenz Eden eingeschlichen, aber das so eben Angeführte beweist doch ihre spätere Abfassung. Die Benützung des Jeremias, eine Eigenthümlichkeit der frühern Capitel, treffen wir auch XXXIV. wieder, das fast nur eine Erweiterung von Jerem. XXIII. ist.

Fassen wir nun Alles zusammen, so ergiebt sich, dass Ezechiel allerdings Weissagungen aussprach, sich aber nicht mit der blossen Sammlung derselben begnügte, sondern viele, nach fleissiger Lesung des Jeremias und diesen als Vorbild gebrauchend, überarbeitete, ihnen Einleitungen beigab und, um Alles zu einem schönen Ganzen zu verbinden, noch manches nicht öffentlich Gesprochene beifügte. Dabei müssen wir aber stehen bleiben und zugeben, dass sich bei mehreren Abschnitten nicht mehr bestimmen lasse, ob sie nur niedergeschrieben oder auch gesprochen wurden, was ich namentlich in Bezug auf XVIII. und XXXIV. sage. Dass die Propheten oft ihre Weissagungen anders in ihre Bücher zusammenfassten, als sie mündlich vorgetragen wurden, nimmt auch Hofmann, Weissagung und Erfüllung I. pag. 216. namentlich des Micha wegen an, der ja auch verschiedenes von ihm zu verschiedener Zeit Gesprochenes zu einem abgeschlossenen Ganzen verband. Aus dieser Ueberarbeitung kann auch erklärt werden, dass Ezechiel einige Mal, z. B. XII, 13. XXIV, 1. so Specielles weissagt; unwillkürlich trug er bei der spätern Ausar-

beitung das Factum in die Weissagung hinein, wie Hitzig, Commentar pag. XIV. und ihm beistimmend Baur, allgemeine, Litt. Z. 1849 I. pag. 5. annehmen, während Umbreit, Hesekiel pag. 63. und Ewald, die Proph. des A. B. II. pag. 213 und 89. in jenen Aussprüchen nichts Auffallendes finden, und wirklich ist XII, 13. nicht nothwendig die Blendung des Zedekia geweissagt, sondern die Stelle kann auch nur von Einkerkerung desselben reden, und bei XXIV, 1. sollte die Möglichkeit einer so deutlichen Ahnung doch nicht geleugnet werden.

Ezechiel zeigt sich als ein Mann, der mit der Gabe der Weissagung eine gewisse Gelehrsamkeit verbindet und zwar zeigt er nicht nur wie Zephanias und Jeremias Belesenheit und Bekanntschaft mit frühern prophetischen Schriften, die wir Ezech. XXIX, 6. cf. mit Jes. XXXVI, 6 ff., Ezech. XXX, 9. cf. mit Jes. XVIII, 2., Ezech. XXII, 15. cf. mit Zeph. III, 3., Ezech. VII, 19. cf. mit Zeph. I, 18. und Ezech. XXV, 16 cf. Zeph. II, 5., und in der häufigen Benützung des Jeremias finden, sondern wir treffen bei ihm auch eine gelehrte Behandlung der Thora, IV. typisch, und XX. paränetisch, vermöge der er aus den frühern Führungen Gottes mit Israel die zukünftigen erläutert und überhaupt die Handlungsweise Gottes, seine Gnade und Gerechtigkeit darlegt. Dabei berücksichtigt er besonders auch den gesetzlichen Inhalt der Thora und verlangt auch für diesen Gehorsam, XX, 18 ff. 40. XXII, 26. und XL. ff, berücksichtigt daher oft die gesetzlichen Abschnitte des Pentateuches und spielt auf sie an. Man beachte XVIII, 6. und Levit. XVIII, 19. XX, 18., Ezech. XXII, 26. ist wie Levit. X, 10., Ezech. XX, 19. 20. gleich Exod. XXXI, 17. und v. a. St. m. Hier scheint Ezechiel dem Jeremias zu widerstreiten, der besonders VII, 22. auf die Nutzlosigkeit der Opfer hinweist, aber doch nur, um der Verkehrtheit seiner Landsleute entgegen zu treten, die sich auf ihre Opfer etwas zu Gute thaten, während Ezechiel in der Beobachtung des Ceremoniengesetzes einen Beweis des Gehorsams gegen Gott sieht und Abfall vom Herrn in der Vernachlässigung derselben, so dass beide Propheten im Grunde dasselbe tadeln, die Verkehrtheit des Herzens, die bei Jeremias glaubt, mit Aeusserm sich begnügen zu können, bei Ezechiel zur Vernachlässigung der göttlichen Vorschriften führt. Man sieht übrigens, wenn

man diese beiden Propheten mit einander vergleicht, was eigentlich schon aus den obigen Citaten hervorgeht, dass Ezechiel den Pentateuch nicht bloss wie Jeremias las, sondern ihn genau studirte und inne hatte. Unwillkürlich drängte sich mir der Gedanke wiederholt auf, Jeremias habe der Familie des Ithamar, Ezechiel der des Zadok angehört, vor seiner Abführung selbst priesterliche Verrichtungen geübt und darum so oft die Cultusgesetze berücksichtigt. Wenn Ezechiel sich mehr als Jeremias an die gesetzlichen Abschnitte des Pentateuches, namentlich der mittlern Bücher, anschliesst, so dafür viel weniger an das Deuteronomium, das Jeremias so häufig nachahmt. Auch auf die Bücher Samuel's, die Jerem. III, 15., vielleicht auch XV, 1. XVII, 11. XXIII, 4. 5. benützt, spielt Ezechiel nicht an und gedenkt kaum der Psalmen, und nie findet man bei ihm, wie so oft bei Jeremias, fast wörtlich wiederholte, den Weissagungen nur lose angereihte Reminiscenzen, vielmehr verarbeitet er sie in seine Orakel. Bekanntschaft mit phönicischen Mythen zeigt unser Prophet vielleicht XXVIII, 2., wie Movers, das phön. Alterth. I. pag. 125, glaubt nachweisen zu können.

Das, was den Ezechiel zu einem Sprecher Gottes macht, reiht sich natürlicherweise an die Aussprüche des Jeremias an, die aber hier noch deutlicher ins Bewusstsein getreten sind, wie denn Ezech. XI, 19 ff. XXXVI, 25 ff. XXXVII, 23. XXXIX, 29. das von Jerem. XXXI, 33. 34. Gesagte weiter ausführt und tiefer begründet, so wie auch der Gedanke, wenn schon ursprünglich auf dem Pentateuche ruhend, neu ist, Gott müsse sein Volk seiner eigenen Ehre wegen wieder aus dem Exile zurückführen und beglücken, XXXVI, 21 ff. 32., cf. auch XXXIX, 21. und XX, 9. 14., während bei Jeremias die Rückkehr aus dem Exile unmotivirt ist, XXXI. XXXIII. und XXIII. Ferner erkennt Ezechiel, dass nicht alle Israeliten aus dem Exile in ihr Vaterland zurückkehren und am neuen Gottesstaate Antheil nehmen dürfen, sondern dieses Glück nur den Gebesserten zu Theil werde, XX, 33 ff., obschon Jerem. XXIV. den gesammten Exulanten dereinstige Rückkehr verheisst. Auch die Gerechtigkeit Gottes fasst Ezechiel anders auf als Jeremias, den er XVIII. und XXXIII. (cf. dagegen Jerem. XV, 4. XXXI, 29. 30.) geradezu be-

streitet. Niemand büsst bei Ezechiel die Sünden der Vorfahren, jeder nur seine eigene Schuld! Und so wie er die Rückkehr der Exulanten aus dem Wesen Gottes, aus seiner ganzen Natur ableitet, so auch die Leiden Israels, die er als eine Nothwendigkeit ansieht, die der Herr in Folge seiner Gerechtigkeit über sein Volk verhängen muss, damit er als der allein Heilige und Gerechte anerkannt werde, eine Anschauungsweise, die wir bei Jeremias noch nicht finden, und so können wir bei unserm Propheten eine durch die geschichtlichen Verhältnisse einerseits (denn Ezechiel sah die Verkehrtheit der Exulanten) und durch geheiligte Reflexionen andererseits bedingte weitere Ausbildung der religiösen Ansichten des Jeremias wahrnehmen und nachweisen.

In seiner Darstellung zeigt Ezechiel eine fruchtbare und thätige Phantasie, die ihn zu kühnen Gedanken treibt, aber ihn *auch die* Visionen zu ausführlich darstellen lässt. Dabei sind die Züge seiner Bilder oft unzulänglich, und disparate werden mit einander verbunden, z. B. XXIV, 11. und so auch Allegorie und Personificirung XVI. XXIII. Auch wird V, 2. aus dem Bilde in die Sache übergegangen. Der Rhythmus ist bei unserm Propheten nicht sehr belebt und gewöhnlich fehlt der Parallelismus der Glieder. Strophen finden sich bloss XXV. und etwa XXXII, 22 ff. Die Sprache nähert sich dem Aramäischen noch mehr als die des Jeremias, mit welchem Ezechiel die Formen אַתִּי, קָטַלְתִּי für אַתְּ und קָטַלְתְּ, das Suffix ־כִי, ־יכִי für ךְ und ־יִךְ, so wie die Verwechslung von אֵת „mit" und dem *Zeichen* des Accusativs gemein hat. Eigenthümlich sind ihm die Pronominalformen wie יֵהֵא für ־יהָ, XLI, 15. ־יהֶמָה und ־יהֶנָּה XL, 16. I, 11., die Formen גְּבֹהָא, קָרְחָא XXXI, 5. XXVII, 31., יוּכְלוּ Futur Kal von אָכַל, XLII, 5. Oefter treffen wir bei ihm auch den Plural auf ־ין, IV, 9. XXVI, 18. und Verba לא׳ wie לה׳ conjugirt: מָלוּ XXVIII, 16; נָשׂוּ XXXIX, 26., auch wird öfters der Artikel, wo er hätte stehen sollen, ausgelassen, XVIII, 20. XXXIII, 9. u. a. St. m, und Subject und Object gegen die im Hebräischen übliche Wortfolge dem Verbum vorangestellt. Vergl. über die Sprache des Ezechiel: Eichhorn, Einl. IV. pag. 242., Hävernick, Einl. I, 1. pag. 234., Keil, Einl. pag. 307. 8. §. 77. 2. Edit., der auch noch auf dem Ezechiel eigenthümliche (besser wäre gesagt seiner Periode) Wortbildungen aufmerksam

macht, ohne jedoch den Grund derselben weiter anzugeben. Derselbe ist, dass man in dieser Zeit die Hauptwörter anders als früher zu bilden begann, z. B. עֵצָה Jerem. VI, 6., פַּחְדָּה II, 19., בִּאָה Ezech. VIII, 5., man gab ihnen weibliche Formen, hing hinten וּת an, פְּקִדוּת Jerem. XXXVII, 13., גֵּרוּת XLI, 17., הַשְׁמָעוּת Ezech. XXIV, 26., oder וֹן: שִׁבָּרוֹן Jerem. XVII, 18. Ezech. XXI, 11., bildete Substantiva durch Vorsetzung von ת, תַּזְנוּת Ezech. XVI, 15. 20. und sonst, תַּרְמִית Jerem. VIII, 5. Zeph. III, 13., oder מ: מִבְנֶה Ezech. XL, 2., מְמוֹת Jerem. XVI, 4. Ezech. XXVIII, 8. cf. 2. Kön. XI, 2. מַלְבּוּשׁ Zeph. I, 8. 1. Kön. X, 5. Ezech. XVI, 13. Auch das Verbum קָלַס findet sich erst in dieser Periode, Ezech. XVI, 31. Hab. I, 10. 2. Kön. II, 23. Da die Schreibart bei Ezechiel überall dieselbe, so haben gründliche Gelehrte die Aechtheit des ganzen Werkes nie bezweifelt und die Gründe, die seiner Zeit Vogel in seiner freien Untersuchung über einige Bücher des A. T. 1771 gegen die Aechtheit von Cap. XL—XLVIII. geltend machen wollte, nämlich sie seien zu unverständlich und die in ihnen enthaltenen Vorschriften seien von den Juden nach der Rückkehr nicht beobachtet worden, sind längst als nichts beweisend anerkannt, und ebenso wenig kann der von Zunz, gottesdienstliche Gebräuche der Juden pag. 158 ff. aus der Specialität der Weissagungen des Ezechiel hergeleitete Grund, das spätere Alter und die Unächtheit derselben darthun.

§. 69.

Obadja.

Von diesem Propheten wissen wir nichts als den Namen. Um so leichter war es, die verschiedensten Muthmassungen über ihn aufzustellen. Nach Kimchi war er der 1. Kön. XVIII, 3. erwähnte Haushofmeister des Königs Ahab. Schon Hieronymus berichtet diese alte Tradition, angebend, Obadja sei mit der Gabe der Prophetie belohnt worden dafür, dass er die von der Jesabel verfolgten Propheten unterstützte, und er soll der Mann der 2. Kön. IV, 1. erwähnten Prophetenfrau sein. Nach Epiphanius, Dorotheus u. A. war Obadja der dritte Hauptmann, den Ahasja absandte, den Elia vor ihn zu bringen, und einige Rabbinen machen ihn sogar zu einem edomi-

tischen Proselyten, der, weil er sich zur Verehrung Jehova's bekannte, Obadja, Diener, Verehrer Jehova's genannt wurde.

Die Weissagung des Obadja ist sehr kurz und umfasst nur 21 Verse. Sie ist gegen Edom gerichtet, dem sie Untergang droht. Zuerst schildert der Prophet die über Edom eingebrochene Verheerung und wie es von allen ihm früher Befreundeten verlassen worden, was solche Bestürzung im Lande hervorbrachte, dass selbst die Weisesten ihre Besinnung verloren, 1—9. Als Ursache dieses Unglücks giebt der Prophet das Benehmen Edom's an zur Zeit des Elends, das über Jerusalem gekommen und ermahnt Edom, sich doch zu bessern und keine Schadenfreude mehr über Jerusalem's und seiner Bewohner Unglück zu hegen, denn nahe sei der Gerichtstag Gottes über alle Völker, an dem sie aus seinem Zornesbecher trinken müssten, *10—16.* Dann wird der Zion als Heiligthum dastehen und Juda und Joseph (das Zehn-Stämmereich) wieder in Besitz des ganzen Landes gelangen, wieder, wie in der Richterzeit, Helden aus ihnen erstehen und das Reich Gottes wieder feste sein, 17—21.

Dass sich Obadja an Joel IV, 19. und Amos IX, 12. anschliesse und in der Diction insbesondere mit Joel Aehnlichkeit habe, ist allgemein zugegeben. Man vergl. Obad. 10. mit Joel IV, 19., *Obad.* 11. mit Joel IV, 3., Obad. 15. mit Joel IV, 18., Obad. 17. mit Joel III, 5. IV, 17; dann Obad. 19. und Amos IX, 12. Allein Obadja hat auch dem Jesajas Aehnliches, vergl. Obad. 8. mit Jes. III, *1 ff.* XIX, 12., auch erinnert man sich Obad. 18. unwillkürlich an Jes. X, 17., aus welcher Stelle Obad. 18. wohl Reminiscenz ist, wenigstens ist dieses zweimalige Zusammentreffen des Obadja mit Jesajas leichter aus der Abhängigkeit des ersten vom zweiten zu erklären, als umgekehrt. Berücksichtigt man noch, dass Obad. 3. 4. Num. XXIV, 21. beinahe wörtlich wiedergiebt und dass am Ende von Obad. 1. dem Propheten Jerem. VI, 4. 5. vorschwebte, vielleicht Obad. 7. אַנְשֵׁי בְּרִיתֶךָ auf Jerem. XX, 10. XXXVIII, 22. hinweist, so werden wir zu der Ansicht gelangen, Obadja habe wie Zephanias und Jeremias ältere Vorbilder häufig benützt, gehöre darum auch einer spätern Zeit an und sei im Kanon mit Unrecht desswegen hinter Joel und Amos gesetzt, weil er besonders an erstern sich anlehnt.

Ebenso unrichtig lassen ihn Hofmann und Keil unter Joram; Hengstenberg, Hävernick, Caspari unter Usia; Carpzov und Vitringa unter Ahas weissagen. Er gehört ohne Zweifel, mit den meisten neuern Auslegern, Schnurrer, Rosenmüller, de Wette, Ewald, Winer, E. Meier, in die Zeit nach der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar, und ich möchte die Weissagung nach Josephus, Archäol. X, 9. 7. in das fünfte Jahr nach der Eroberung Jerusalems versetzen, als nach der Unterwerfung von Moab und Ammon Edom von Nebukadnezar unangefochten blieb. Da rief ihm Obadja zu, nicht zu viel Vertrauen zu haben, auch Edom werde einst dem Strafgericht anheimfallen. In diese Zeit scheint mir auch die Vers 18. ausgesprochene Gleichberechtigung der beiden Reiche Juda und Israel am besten zu passen. Diese, die wir zum ersten Mal Jes. XI, 13 ff. treffen, die Jerem. III, 6 ff. XXX, 27. wieder aufnimmt, spricht ganz deutlich Ezech. XXXVII, 15 ff. mit Bezug auf das XXIII. Gesagte aus. Die ältesten Propheten, die den Sturz des Zehn-Stämmereiches ankünden, Amos und Hoseas, lassen nur die Ueberbleibsel desselben sich an Juda anschliessen und in demselben aufgehen.

Gegen die von mir eben aufgestellte Ansicht über das Zeitalter des Obadja macht man gewöhnlich 12—14. geltend, weil die in diesen Versen enthaltene Warnung an Edom nur dann einen guten Sinn habe, wenn die Zerstörung Jerusalems noch zukünftig sei: allein was will denn der Prophet mit diesen Versen anders, als Edom zur Sinnesänderung auffordern, und statt zu sagen: lege doch deinen Hass gegen Israel ab, warnt er Juda das zu thun, was es am Tage der Eroberung Jerusalems gethan; denn dass hier von Vergangenem die Rede ist, ist aus den Präteritis 11. 15. 16. klar und die נָכְרִים und זָרִים ohne nähere Bezeichnung beweisen, dass das Unglück noch neu war und Jedermann wusste, wie er jene Worte zu deuten habe, und das כִּי 15. begründet die Ermahnung und weist somit auf Vergangenes. Bessere dich, denn nahe ist der Tag des Herrn! und wo so von einem Tage des Herrn die Rede, ist er immer Folge von wirklich Geschenem.

Die mit der Weissagung des Obadja ähnlichen Verse bei Jerem. XLIX, 7—22. sind von diesem Propheten dem Obadja entnommen;

denn sie stehen bei Jeremias fremdartig unter ihm ganz eigenthümlichen Redeweisen, was Caspari genügend gezeigt hat, und ich glaube, dass Jeremias, als er bei der endlichen Ausgabe seiner Weissagungen sie noch etwas überarbeitete, aus Obadja Stellen in seine Weissagung gegen Edom aufnahm, wofür mir namentlich Jerem. XLIX, 12. beweisend scheint, welchen Vers Jeremias nach seinem Bedürfniss änderte, so dass zwischen Obadja und Jeremias dasselbe Verhältniss stattfindet, wie zwischen Micha IV, 1 ff. und Jes. II, 1 ff. Die Annahme, Obadja und Jeremias hätten einen ältern Propheten benützt, ist wenigstens nicht nothwendig.

Die Propheten dieser Periode schliessen sich in ihren Aussprüchen in Bezug auf die Befestigung und Erweiterung des Reiches Gottes grossentheils ihren Vorgängern aus der assyrischen Periode an. 1) Das aus dem Exile zu seiner Zeit nach dem Willen Gottes zurückkehrende Volk wird hochbeglückt und von einem Davidischen Sprössling regiert, dessen Auftreten als etwas aus Jesajas und Micha Bekanntes vorausgesetzt wird; daher wird derselbe auch nicht näher geschildert, und an diesem neuen Gottesstaate hat auch das Zehn-Stämmereich Antheil. 2) Aber nur die wahrhaft Frommen kehren aus dem Exile zurück, die, welche sich von Gott ein neues Herz geben lassen, das sie mit Gott versöhnt, und hierin liegt der neue Beitrag, den die Propheten dieser Periode zur Entwickelung des Reiches Gottes geben. Nicht jeder Israelite ist Bürger desselben! 3) Das Glück des neuen Staates, dessen Theilnehmer alle mit Gott versöhnt, durch seine Gnade gebessert und von ihm selbst belehrt sind, führt auch die Heiden zu seiner Verehrung, denen, Zeph. III., Gott ebenfalls seinen Geist giebt. Nirgends erscheint der Davidische Sprössling mehr als siegreicher Herrscher, sondern regiert unter der Leitung Gottes, sein Wirken tritt zurück, Jehova versöhnt, Jehova beglückt, damit sein Name verherrlicht werde, Ezech. XXXIV. XXXVI. XXXVII. Alles dieses zusammen, die Versöhnung durch die freie Gnade Gottes, die Erneuerung des menschlichen Herzens durch dieselbe, das Glück, unter Gottes unmittelbarer Regierung, so dass der Davidssohn noch mehr zurücktritt, treffen wir Jes. XL—LXVI., und auch darin erkenne ich einen Beweis, dass dieser Abschnitt aus der Zeit des Exils herrührt.

Nachexilische Propheten.

§. 70.

Haggai.

Ueber die Person dieses Propheten wissen wir nichts. Nach den K. V. war er ein mit Serubabel nach Jerusalem zurückkehrender Exulant und nach Ewald's Vermuthung einer der wenigen Zurückgekehrten, die II, 3. den ersten Tempel noch gesehen hatten. In diesem Falle wäre er bei seinem Wirken ein Greis gewesen. Nach I, 13. wo Haggai מַלְאַךְ״ heisst, wurde er, wie Hieronymus berichtet, für einen Engel angesehen, der eine Zeit lang auf Erden wirkte. Nach einer jüdischen Sage gehörte er wie Zacharia und Maleachi zu der grossen Synagoge, die nach dem Exile den Kanon sammelte und starb zu den Zeiten Alexanders des Grossen; nach Andern lebte er noch mit Rabbi Dusa, dem Zeitgenossen Christi. Nach jüdischen Nachrichten wurde er am Oelberge begraben. Die Zeit seiner Wirksamkeit hingegen kennen wir genau: Haggai weissagte nach Esra V, 1. VI, 14. vergl. mit IV, 24. im 2. Jahre der Regierung des Darius Hystaspis, 520 vor Chr., und damit stimmt auch die Angabe in den Ueberschriften seiner Weissagungen, die in den 6. 7. und 9. Monat des angegebenen Jahres fallen. Die vier Weissagungen des Haggai haben alle denselben Zweck; sie sollen die Zurückgekehrten auffordern, den seit Cambyses und Pseudosmerdis unterbliebenen Tempelbau wieder fortzusetzen, denn die Unterlassung desselben, während die Privathäuser schön vollendet dastehen, sei eine Sünde, und dass dies Jehova selbst so ansehe, bezeuge die schon länger andauernde Unfruchtbarkeit des Landes, so dass jetzt Hungersnoth im Lande sei. Auf diese Ermahnung hin wurde der Bau des Tempels wieder begonnen, I. Nach einem Monat, als der Tempel bis auf einen gewissen Grad wieder hergestellt war, aber bei der Armuth der kleinen Colonie mit der Pracht des von Salomo gebauten nicht verglichen werden konnte und dieser Umstand die entmuthigte, welche jenen noch gesehen, verhiess Haggai, Gott werde noch diesen Tempel viel herrlicher machen als den ersten, die Weihgeschenke der mächtigsten Nationen sollen dorthin kommen, und שָׁלוֹם, Friede, Glück, in Jerusalem weilen, II, 1—9. Wahrscheinlich wurde bis dahin der Tempel nur mit eigenen Hülfsmitteln erbaut

und der Bau ging dem Esra VI, 6 ff. gegebenen Befehle des Darius voran. Zwei Monate späser trat Haggai wieder mit einer günstigen Weissagung auf, die den Muth, am Tempel fortzubauen, aufs Neue beleben soll; alles Thun des Volkes, bevor es den Tempel wieder baute, war Gott nicht angenehm, weil Juda nur den leichtern Dienst that, aber muthlos und feig war, wo es darauf ankam, mit eigner Gefahr für sich selbst etwas zu thun, cf. Esra V. und darum verhängte Gott Hungersnoth; von nun an will Gott segnen. Der genannte Monat, in dem diese Weissagung gesprochen wurde, ist der December; es scheint vorher reichlicher Frühregen gefallen zu sein, in dem Haggai die Wiederkehr der Gnade Gottes erkannte, wie Joel II., und diese sah er als Belohnung der Fortsetzung des Tempelbau's an und weissagt darum auch wieder gute Zeit, die Folge des Regens (gegen I, 10.) Der Prophet benützt vom theokratischen Gesichtspunkte aus das Natürliche, daran seine Belehrung zu knüpfen, wie ich schon in den historischen Schriften auf Aehnliches aufmerksam machte, II, 10—19. Die vierte Weissagung umfasst Vers 20—23. und Haggai sprach sie an demselben Tage wie die vorige aus. Sie ergeht an Serubabel und verkündet grosse Umwälzung und politische Veränderung, aber Serubabel ist und bleibt immer ein Siegelring in Gottes Hand, d. h. die Juden und ihre Vorsteher können sich immer des göttlichen Schutzes erfreuen.

Alle Aussprüche Haggai's haben also einen doppelten Zweck: 1) die Juden zum Baue des Tempels anzutreiben und 2) dieselben über ihre Zukunft zu beruhigen und sie auf die alten noch unerfüllten Weissagungen der früheren Propheten hinzuweisen. Vorbild für uns ist hier der feste Glaube des Propheten! Die Diction ist hier matt, prosaisch, kaum hat sie noch den Parallelismus, I, 10. II, 6. 22; hingegen sucht Haggai durch Fragen seiner Rede eine gewisse Lebendigkeit zu geben, I, 3. 9., und insbesondre II, 11. 12. 13., welche letzere Stelle um so merkwürdiger ist, da sie zeigt, wie schon eine gewisse kleinliche, äussere Gesetzlichkeit hereinbricht, die den Geist des Gesetzes verkennt, aber in dieser Zeit natürlich war. Doch ist die Sprache im Ganzen rein, Lieblingsausdruck ist שִׂימוּ לְבַבְכֶם I, 5. 7. II, 15. 18. und eigen ist ihm II, 17. אֵין אֶתְכֶם für אֵינְכֶם.

Der Name des Haggai erscheint in Verbindung mit dem des Zacharia in einigen Psalm-Ueberschriften, Ps. 127. und 145—48 nach LXX, 125. 126. nach Peschito, und 111 nach Vulgata. Liegt hier eine alte Tradition zu Grunde, so zeigt sie, dass diese Propheten für den Tempelgesang wirkten, cf. Knobel, Prophet. II. p. 379.

§. 71.

Zacharias.

Dieser Prophet hat eine Ueberschrift, der zufolge er Sohn des Berechja und Enkel des Iddo heisst. Er ist derselbe, der neben Haggai Esra V, 1. und VI, 14. erwähnt wird; nur heisst er dort Sohn des Iddo, woraus man auf den frühen Tod seines Vaters geschlossen, oder glaubt, Zacharias werde nach seinem bekannten Grossvater genannt. Sein Grossvater Iddo war Oberhaupt einer Priesterfamilie und zog mit Serubabel Nehem. XII, 4. in sein Land zurück. Als sein Nachfolger wird Vers 16. Zacharias genannt, der also durch Geburt, wie Jeremias und Ezechiel, Priester war. Wahrscheinlich war Zacharias in früher Jugend nach Juda zurückgekehrt, da er 18 Jahre nachher, als er als Prophet auftrat, noch נַעַר heisst, II, 8., wenn die Erklärung richtig ist. Ueber sein Leben wissen wir nichts Näheres; nach Epiphanius Cap. XXI. weissagte er schon dem Cyrus Sieg über Krösus, und Aehnliches mehr, z. B. Cyrus werde Jerusalem viele Huld bezeugen. Er soll in hohem Alter gestorben sein und wurde neben Haggai begraben. Die Zeit seines Wirkens giebt er selbst an, I, 1. 7., im zweiten Jahre des Darius, im achten und elften Monate, also nur zwei Monate nach Haggai trat er als Prophet auf und wirkte VII, 1. noch im vierten Jahre des Darius; aber damit enden die Aussagen unsres Buches.

Inhalt. Im zweiten Jahre der Regierung des Darius Hystaspis, im achten Monat, trat Zacharias mit der Ermahnung auf, dass das Volk doch den Worten der Propheten gehorsam sein solle; denn nur in diesem Falle könne ihm Gott Gutes thun I, 1—6. Dann schaut der Prophet drei Monate später am 24. des elften Monats, eine Reihe von Visionen, die meistens von einem, bei dem Propheten befindlichen Engel ihm gedeutet werden. Zuerst sieht Zacharias einen in einem

Myrthenwäldchen haltenden Reiter, um den mehrere andre als um ihren Anführer herumstehen, und wendet sich an den ihn begleitenden Engel mit der Bitte, ihm dieses Gesicht zu deuten. Dieser gibt dem Anführer der Reiter einen Wink, welcher darauf erklärt, die Reiter seien Boten, die auf Befehl Gottes hin die Erde durchwandert und Alles ruhig gefunden, d. h. mit Bezug auf Haggai II, 20: Gott habe noch keine Anstalt getroffen, die dort gegebene Verheissung in Erfüllung gehen zu lassen. Zugleich erhält aber der Prophet von dem ihn begleitenden Engel die Versicherung, jene Weissagung werde sich doch bestimmt erwahren, Jehova werde sich seines Volkes wieder annehmen und die Heiden demüthigen, 7—17. Diese Vision, offenbar auf Stärkung des Glaubens berechnet, wird nun in den zwei folgenden zuerst allgemein ausgeführt und zwar so, dass II, 1—4. *die Demüthigung* der Heiden aussagt, welche durch vier Hörner symbolisirt werden, die vier Schmiede zertrümmern, während 5—17. die zukünftige Grösse des neuen Jerusalem ankündigen, das seiner Grösse wegen von keiner Mauer mehr umfasst werden kann, dem aber Jehova eine feurige Mauer sein will. Aber die Heiden müssen fallen; darum flüchte sich, wer noch in Babylonien weilt, nach Jerusalem und Juda, das Gott wieder bewohnt, an das sich auch viele andere Nationen anschliessen werden. Die nun folgenden beiden Visionen III. und IV. versichern nun speciell die beiden damaligen Vorsteher der schwachen jüdischen Colonie, den Hohenpriester Josua und den Serubabel, des göttlichen Schutzes. In III. schaut der Prophet den Hohenpriester als Angeklagten vor dem Engel Jehova's stehen; dieser aber spricht ihn frei und erklärt, so lange Josua treu sein Amt versehe, so werde ihn Jehova auch in der Ausübung desselben schützen; denn er und die übrigen Priester seien ein Vorzeichen dafür, dass einmal der von Gott begünstigte Davidide, der Messias, kommen werde, und auf den vorliegenden Stein (Grundstein des Tempels) seien ganz besonders die Augen Gottes gerichtet, ja Gott wolle ihn selbst behauen und alle Sünde seines Volkes wegschaffen. In IV. sieht Zacharias einen goldnen Leuchter und über demselben zwei Oelbäume, welche die Lampen des Leuchters mit Oel füllen, und auf die Frage, was dieses bedeute, giebt der Engel die Antwort: was Serubabel durch eigne Kraft nicht vermöge,

das vermöge er durch den Geist Gottes, durch den er alle Hindernisse besiegen und so den Schlussstein des Tempels einfügen werde, und so sind die beiden Oelbäume Symbol von Josua und Serubabel, sofern diese beiden, der eine als geistlicher, der andre als weltlicher Vorsteher der Juden, Repräsentanten der Theokratie sind. Darauf schaut der Prophet V, 1—4. eine grosse fliegende und auf beiden Seiten beschriebene Rolle, und der Engel erklärt, dass sie Flüche über die Bösen enthalte, die nach dem Inhalte derselben bestraft werden sollen; denn diese müssen aus der Gemeinde ausgerottet werden, und nachher 5—11. sieht er ein Epha mit einem bleiernen Deckel; dieser wird aufgehoben und ein Weib wird sichtbar, die Symbol der Gottlosigkeit sein soll; wieder aber wird sie in das Epha zurückgedrängt, der Deckel wieder auf dasselbe gethan und dann Alles nach Sinear gebracht, dem fernen Lande, das sich von jeher, schon Genes. XI., gegen Gott erhoben, und so ist das heilige Land und sein Volk rein und mit Gott versöhnt. Noch eine andre Vision schaut zuletzt der Prophet, VI, 1—8. Zwischen zwei ehernen Bergen gehen vier Wagen hervor, Sinnbild der vier Winde, die nach Ps. CIV, 4. als Diener Gottes seine Befehle vollziehen und von den nach Norden gehenden wird gesagt, dass sie den Zorneshauch Gottes im Nordlande (Assur, Babel, Persien) ruhen lassen, so dass diese Vision die vorhergehende V, 5—11. erläutert. Auf diese Visionen folgt eine symbolische Handlung. Noch im Exile lebende Juden bringen Geschenke von Gold und Silber nach Jerusalem, und der Prophet wird beauftragt, von diesen Geschenken zu nehmen, Kronen daraus machen zu lassen und sie auf das Haupt Josua's, des Hohenpriesters, zu thun, als Vorzeichen dafür, dass bestimmt der Messias kommen und den Tempel bauen, d. h. für die Theokratie sorgen und als König herrschen werde. Neben ihm aber soll immer ein Hoherpriester da sein, und zwischen beiden Eintracht Statt finden. Die Kronen sollen zur Erinnerung im Tempel bleiben, zu dem auch Ferne kommen werden, und Alles dieses soll sich erwahren, wenn Juda der Stimme Gottes gehorsam bleibt, VI, 9—15.

Blicken wir nun auf den Inhalt der durchgegangenen Abschnitte zurück, so enthalten sie Tröstliches für die schwache jüdische Colonie,

aber nur unter der Bedingung, welche der Prophet I, 3 ff. ausspricht und mit der er VI, 15. schliesst, nämlich, dass man Gott gehorchen müsse. Kurz gesagt, verkündet Zacharias: Gottes Strafgerichte werden über alle Völker hereinbrechen, aber sein Volk unter seinem Schutze beglückt sein.

Den historischen Hintergrund der Hoffnungen des Propheten bilden die unruhigen Zeiten des Darius I., die wir besonders durch die von Theod. Benfey erklärten persischen Keilinschriften, Leipzig 1847, näher kennen. Fast in allen östlichen Theilen der persischen Monarchie, dem Norden, wo die Winde den Zorn Gottes hintragen, VI, 8., reihte sich Aufstand an Aufstand, ja wenn die Erklärung pag. 57 und 58. richtig ist und Mudraja, Aegypten gelesen werden darf (Lassen giebt Kurden), so hat sich auch Aegypten vor dem Herod. VII, 1. erwähnten Aufstande gegen Darius aufgelehnt und musste wieder unterworfen werden, worauf VI, 6. bezogen werden könnte. Von diesen beständigen Aufständen erwartet Zacharias die Abschwächung des persischen Reiches und sieht dieselbe als die Zeit der Errichtung des Reiches Gottes an, welche Juda gläubig und Gott gehorsam abwarten soll.

Cap. VII. VIII. erzählen, der Prophet sei angefragt worden, ob man die Trauerfeste noch feiern solle, welche zur Erinnerung an den Beginn der Belagerung Jerusalems, im zehnten, an die Eroberung im vierten, an die Zerstörung im fünften und an die Ermordung des Gedalja im siebenten Monat veranstaltet worden seien, und habe geantwortet, Gott verlange das nicht, aber Recht solle man üben, wie schon die alten Propheten gelehrt, und weil man ihnen nicht gehorcht, sei eben Strafe eingetroffen, statt deren nun Jehova, wenn man ihm gehorche, bessere Zeit verheisst, wofür schon die fruchtbare Zeit zeuge, die seit dem wiederbegonnenen Tempelbau eingetreten, und dann soll Juda und Israel eine Segensformel werden unter allen Völkern, und mächtige Nationen, Israels Glück schauend, kommen nach Jerusalem, dort den wahren Gott anzubeten. Diese Weissagung VII, 1., fällt zwei Jahre später als die Visionen.

Die Manier des Zacharias in seinen Visionen ist erzählend, aber auch sonst wird er nirgends hoch poetisch; jedoch ist seine Sprache

reiner als die des Jeremias und Ezechiel, obschon er in einigen Redeweisen seine spätere Zeit verräth. Dahin gehört יְעִירֵנִי IV, 1., das an Haggai I, 14. 2. Chron. XXXVI, 26. Esra I, 1. erinnert; sodann אֲשֶׁר I, 15. für „denn,“ wie Jes. LXV, 16. und für „wohin“ Zach. VI, 10. wie 1. Kön. XII, 2., פְּרָזוֹת ohne Mauer, Zach. II, 8. wie Ezech. XXXVIII, 11. sonst nur noch Esther IX, 14. Hingegen muss hier hervorgehoben werden, dass man beim Lesen unsrer Schrift oft an Aussprüche andrer Propheten erinnert wird, wie auch schon de Wette, Einl. §. 249. bemerkt, aber öfter als dieser Gelehrte annimmt, der nur Zach. III, 8., woselbst צֶמַח offenbar aus Jeremias stammt, und Zach. VIII, 20—23., wo dem Verfasser Jes. II, 3 ff. IV, 1. und Micha IV, 2. vorschwebten, Nachahmung oder Reminiscenz findet, wie Hengstenberg, Beiträge I. pag. 367. darthut. Offenbar ist Zach. II, 11., wie Jes. XLVIII, 20. LII, 11. und Jerem. LI, 6; sodann erinnert Zach. II, 13. 15. IV, 9. יְדַעְתֶּם und יָדַעַתְּ an Ezech. VI, 7. 10. u. a. St., Zach. II, 15. נִלְווּ, an Jerem. L, 5. Jes. LVI, 3. XIV, 1., weiter Zach. II, 17. an Zeph. I, 7., ja ich konnte mich bei Lesung von Zach. II, 5—17. nicht enthalten an Ezech. XL, 1 ff. zu denken und Zach. III, 10. fusst auf Micha IV, 4. Insbesondere aber drängt sich die Erinnerung an andre prophetische Stellen Zach. VII. und VIII. auf. VII, 9. findet sich מִשְׁפַּט אֱמֶת, wie Ezech. XVIII, 8. Zach. VII, 13. ist wie Jerem. XI, 11., Zach. VII, 14. אֶרֶץ־חֶמְדָּה, wie Jerem. III, 19., ferner Zach. VIII, 3., wie Jerem. XXXI, 23., Zach. VIII, 4., wie Jes. LXV, 20. Zach. VIII, 6. könnte יִפָּלֵא an Jerem. XXXII, 17. 27. erinnern, dann Zach. VIII, 7. an Jes. XLIII, 6. Zach. VIII, 8. an Hos. II, 21. Jes. XLVIII, 1. und endlich erinnert Zach. VIII, 12. das Herz von Demant an das steinerne Herz des Ezech. XI, 19.

Es versteht sich von selbst, dass diese unter sich so ähnlichen Stellen nicht unabhängig von einander sind. Aber nur Zach. III, 8. wo צֶמַח ohne Jeremias unverständlich wäre, und VII, 14. wo man vor חֶמְדָּה den Artikel erwartet, der nur als Reminiscenz fehlen kann, lässt sich aus inneren Gründen beweisen, dass Zacharias nachahmte. Wir halten Zacharias als Nachahmer 1) der Angabe I, 1. wegen, der zu Folge er n a c h den Propheten lebte und wirkte, deren Aussprüche

man sich beim Lesen seiner Schriften erinnert, und 2) weil es ganz unbegreiflich wäre, dass ein verhältnissmässig so kleiner Abschnitt so oft sollte nachgeahmt worden sein. Letztere Bemerkung wird uns auch bei der Zeitbestimmung der Abfassung der übrigen Capitel unsres Buches leiten müssen.

Diese zerfallen in zwei Abschnitte von ungefähr gleicher Länge IX—XI. und XII—XIV., von denen jeder eine Ueberschrift hat. Ihre Manier ist die gewöhnliche prophetische und ihr Inhalt harmonirt mit I—VIII. darin vollkommen, dass sie Juda auch in bedrängter Zeit über seine Fortdauer beruhigen sollen. Im ersten Abschnitte weissagt der Prophet Damaskus und der Küste von Palästina Unglück und Untergang, aber Jerusalem wird geschützt, und von Gott begünstigt kömmt sein König zu ihm, und redet freundlich zu den Völkern, die ihm willig gehorsam sind, so dass alle Werkzeuge des Krieges verschwinden. Auch die noch in Gefangenschaft gehaltenen Hebräer kehren dann in ihr Vaterland zurück und doppeltes will ihnen der Herr erstatten. Mächtiger sollen sie werden als Jawan, und wieder vereint sollen Juda und Ephraim alle ihre Feinde besiegen! IX.; auch das Land giebt reichlich wieder seinen Ertrag, und gewiss darf man dieser Weissagung vertrauen, denn nur die Theraphim und die falschen Propheten reden Trug! Darum muss über diese Strafe hereinbrechen, dann erst kann der Herr sich seines Volkes annehmen, und dasselbe aus der Zerstreuung zurückführen, was besonders *zum Troste* für Ephraim gesagt wird, das wieder Gilead und den Libanon besitzen soll, während dessen Assur und Aegypten gedemüthigt werden. X. Plötzlich nimmt nun die Weissagung eine andere Wendung! Zuerst, XI, 1—3. ein kleiner Eingang, der einen feindlichen Einbruch aus Norden ankündigt, und darauf erzählt der Prophet, er sei von Gott beauftragt worden, seine Heerde zu weiden, die Gott selbst nicht mehr weiden konnte, weil er sie sonst, ihrer innern Zerrissenheit wegen, dem Untergange musste anheimfallen lassen. Der Prophet vollzog den ihm gegebenen Auftrag, und machte sich zwei Hirtenstäbe, von denen er einen Huld, den andern Verbindung nannte, schaffte darauf mehrere schlechte Hirten fort, merkte aber bald, dass ihm die Heerde nicht recht gehorchen wolle, und da wollte auch er sie nicht mehr

weiden, und zerbrach den Stab Huld, zum Zeichen, dass der zu Israels Gunsten geschlossene Bund aufgehoben sei, was die Frommen wohl erkannten, und verlangte seinen Lohn, den er, als ihm als solcher 30 Silberlinge dargewogen worden, in das Haus Gottes warf. Zugleich erkannte er in diesem Benehmen der Heerde, dass sie sich von Gott ganz losgesagt habe, und zerbrach nun auch den Stab Verbindung, anzudeuten, dass nun jede Verbrüderung zwischen Juda und Israel gelöst sei, worauf die Heerde wieder einem schlechten Hirten anheimfällt, und verwahrlost wird. 4—17. Der zweite Abschnitt XII—XIV., beginnt mit einer kurzen Drohung gegen Jerusalem und Juda, das durch Feinde in grosse Bedrängniss kommen soll, doch kaum ist es bedrängt, so nimmt sich Jehova seiner wieder an, und die Feinde gehen zu Grunde, alle Bürger von Jerusalem und Juda werden zu Helden, erkennen, wie sie gegen Gott gefehlt, und werden darum auch von allen Sünden gereinigt, und so tief ist nun der Abscheu gegen Alles, was Gott hasst, dass Niemand mehr Prophet sein will, aus Furcht er möchte für einen falschen Propheten gelten. XII—XIII, 6. Nun folgt eine kurze Aufforderung an das Schwert der Feinde, dreinzuschlagen, Jehova werde sich doch immer der Schwachen annehmen, immer werde ein Gott wohlgefälliger Kern übrig bleiben, an dessen Spitze dann Gott selbst streitet, und sich dadurch als alleinigen König auf Erden zeigt, dass er die Feinde demüthigt, und in Folge dessen bekennen sich die von ihnen übrig gebliebenen zur Verehrung Jehova's, dessen Macht sie kennen gelernt, und wallfahrten jährlich zur Feier des Laubhüttenfestes nach Jerusalem. XIII, 7—XIV.

Man hat diese beiden Abschnitte dem Zacharias aus zwei Gründen abgesprochen, 1) wegen ihrer Manier, die von der der acht ersten Capitel völlig abweichen soll, und 2) wegen der in ihnen vorausgesetzten historischen Situation, die von der des ersten Theiles I—VIII. ganz verschieden sein soll. So nach dem Vorgange von Engländern, welche jedoch, wegen Matth. XXVII, 9. den Jeremias als Verfasser unsres Abschnittes ansehen, Eichhorn, Augusti, Berthold in ihren Einleitungen, Knobel, der Prophet. II. pag. 166 u. ff. 280 ff., Rosenmüller, Ewald, Maurer, Hitzig, in ihren Commentaren und Bleek in den Studien und Kritiken 1852 pag. 247 ff., doch darin wieder unter

sich verschieden, dass Eichhorn und Rosenmüller beide Abschnitte von einem Verfasser herrühren lassen, andre dagegen wenigstens zwei annehmen, und IX—XI. in den Beginn der assyrischen Periode versetzen, XII—XIV. hingegen, weil XII, 11. den Tod Josia's und die Klage um ihn voraussetze, in die letzten Zeiten vor dem Exile. So die meisten Neuern, Ewald, Knobel, Hitzig, Berthold, von Ortenberg, die Bestandtheile des Buches Sacharja, Gotha 1859. Nach der Ansicht vieler wurde man zur Zusammenstellung dieser zwei Abschnitte mit denen des spätern Propheten Zacharias durch den Umstand veranlasst, dass auch ihr Verfasser Zacharias hiess, vielleicht Jes. VIII, 2. erwähnt, was aber nur den Anschluss von IX—XI. erklärt, welche Capitel nach Hitzig der 2. Chron. XXVI, 5. erwähnte Zacharias verfasste, und XII—XIV. der in Jesaias Zeit lebende, denn dieser Abschnitt fällt nach Hitzig in die Regierung des Manasse. Rosenmüller lässt Alles in der vorbabylonischen Periode geschrieben sein, wegen X, 10. Eichhorn wegen IX, 13. in der Zeit nach Alexander, und Gramberg, kritische Geschichte der Religion des A. T. II. pag. 522 ff. in einer nicht näher zu bestimmenden Zeit der persischen Periode.

Was nun die Verschiedenheit der Manier von I—VIII. und IX—XIV. betrifft, so herrscht allerdings IX—XIV. viel mehr poetischer Schwung und Rhythmus vor, als I—VIII., was sich aber aus dem Inhalte erklärt, denn IX—XIV. sind prophetische Vorträge, I—VIII. hingegen erzählen Visionen, und wir können hier *dieselbe* Wahrnehmung, wie beim Ezechiel machen; wie sehr ist z. B. Ezech. VI. VII. von IV. verschieden! Aber ihrer Anlage und dem Ideengange nach sind IX—XIV. den ersten Capiteln sehr ähnlich, wie schon Hengstenberg, Christol. II. pag. 271. 1. Edit. und III. pag. 477. 2. Edit. trefflich gezeigt hat. Wir finden zuerst in beiden Abschnitten Ankündigung der schönen, messianischen Zeit I—IV. IX. X. und XII—XIII, 6., dann wird die dieser Zeit vorangehende und sie vorbereitende Sichtung der Nation hervorgehoben, V. XI. XIII, 7—XIV, 2. und endlich deutlich VI, 8 ff. auf das Kommen des Messias, und XIV, 3 ff. auf die Herrlichkeit der Theokratie hingewiesen. Auch sonst noch zeigen IX—XIV. Aehnlichkeit mit I—VIII. und ich möchte hier nicht nur auf die schon so oft hervorgehobene Redeweise

עֹבֵר וָשָׁב, VII, 14. IX, 8. verweisen, sondern ich vergleiche auch II, 10. mit IX, 9., dann II, 13. וִידַעְתֶּם u. s. w. mit XI, 11 וַיֵּדְעוּ, weiter VIII, 10. mit XI, 6. und die ganze Anschauung II, 4. scheint wie XIV, 10., und II, 13. ist dem Gedanken nach wie XIV, 14. Dann findet sich הֶעֱבִיר in der seltnen, nur bei spätern vorkommenden Bedeutung „wegschaffen“ (2. Kön. XVI, 3. 2. Chron. XV, 8.) in unserm Propheten XIII, 2. und IV, 4., „das Auge Gottes“ zur Bezeichnung der göttlichen Vorsehung, III, 9. IV, 10. IX, 1. 8. und ferner ist VIII, 12. mit X, 1. und VIII, 20 u. ff. mit XIV, 16. zu vergleichen. Insbesondere aber lässt sich auch IX—XIV. Bekanntschaft mit ganz späten Propheten nachweisen. Dass dieser Abschnitt Propheten der frühesten Periode, wie Joel, Amos, Micha benützte, hat Hitzig, Commentar pag. 354 2. Edit., gezeigt, aber die Bekanntschaft mit Jeremias, Ezechiel und Jesaias XL—XLVI., muss natürlich als bestritten, näher begründet werden. Für sie sprechen sich aus: Hengstenberg, Beiträge I. pag. 367, Hävernick, Einl. II, 2. pag. 423 ff., Keil, Einl. §. 103. 2. Edit., Gramberg l. c. und de Wette, Einl. §. 250. b. und letzterer versicherte mir öfters mündlich, weil er sich gezwungen fühle anzunehmen, unser Abschnitt kenne die spätesten Propheten, könne er denselben dem Zacharias nicht absprechen. Beim Lesen unsres Abschnittes drängte sich mir IX, 2. die Erinnerung an Ezech. XXVIII, 3 auf, bei Zach IX, 3. an 1. Kön. X, 27., bei Zach. IX, 5. an Zeph. II, 4 ff. Sodann erinnert Zach. X, 3. an Ezech. XXXIV, 17., Zach. XIII, 8. 9. an Ezech. V., Zach. XIV, 8. an Ezech. XLVII, 1—12. Dann stammt Zach. XI. offenbar aus Ezech. XXXIV., und Zach. XI, 3. aus Jerem. XII. 5., und Zach. XIV, 10. aus Jerem. XXXI, 38. Ferner erinnert Zach. XII, 6. an Obad. 18., Zach. IX, 12. an Jes. LXI, 7., Zach. XII, 1. an Jes. LI, 13., und Zach. XIV, 16—19. an Jes. LXVI, 23. Das Gewicht, das aus der Aehnlichkeit so vieler Stellen mit den spätern Propheten, für Bekanntschaft mit denselben entnommen wurde, sucht Bleek, l. c. durch die Behauptung zu schwächen, bei den meisten dieser Stellen finde nur scheinbare Zusammenstimmung statt, und nur Zach. IX, 10. XI. 3. XII, 1. XIV, 16. nimmt er gegenseitige Abhängigkeit an, lässt aber unentschieden, wo wir das Original zu suchen haben.

Allerdings lässt sich auch hier nicht zwingend darlegen, dass es nicht bei Zacharia gefunden werden könne, aber ich frage wieder, ist wohl denkbar, dass Zephanias, Jeremias, Ezechiel und der zweite Jesaias, vielleicht sogar Ps. 72. einen so kleinen Abschnitt so nachahmen sollten? was allerdings von Ortenberg, l. c. pag. 26 u. ff. nachzuweisen sucht, und ist es nicht natürlicher anzunehmen, Zacharias sei der Nachahmer, zu welcher Annahme Zach. IX, 12. wirklich nöthigt, denn der dort ausgesprochne Gedanke ist entschieden nachexilisch, ruht auf Jerem. XVI, 18. und harmonirt fast wörtlich mit Jes. LXI, 7. und so glaube ich nach den Vorschriften einer umsichtigen und gesunden Kritik den nachexilischen Ursprung unsers Abschnittes festhalten zu müssen, und sehe keinen genügenden Grund, ihn dem Zacharias abzusprechen.

Auch die behauptete wesentliche Differenz zwischen der *historischen* Situation von I—VIII. und X—XIV. lässt sich beseitigen, oder vielmehr es lässt sich zeigen, dass der Inhalt von IX—XIV. nicht nur in die nachexilische Zeit passt, sondern auch einzelnes desselben eine andre Epoche ausschliesst, sobald wir die Zeitverhältnisse genau betrachten, und nur die Hauptgedanken besonders berücksichtigen, welche offenbar die Stärkung und Beruhigung des Volkes Gottes auch unter noch bevorstehenden Leiden bezwecken, und beides zieht der Prophet aus frühern Weissagungen, die er gleichsam zum eignen und des Volkes Troste wiederholt, wie wir ähnliches Jerem. XVII, 5 ff., XX, 7 ff. treffen, wobei sich aber von selbst versteht, und *wohl zu* beachten ist, dass hin und wieder ein der Erinnerung entnommener Zug bei Zacharias seine ursprüngliche Bedeutung verlor und darum auch nicht weiter zu berücksichtigen ist.

Auch in den Zeiten der persischen Macht blieben der Hauptsache nach die politischen Verhältnisse der Juden die der frühern Zeiten. Sie lagen immer zwischen einer östlichen Grossmacht und Aegypten, nur mit dem Unterschiede, dass dieses ehemals selbständige Reich, nun, wie die Juden, den Persern unterworfen war. Aber ungern diente Aegypten, und wie es früher, seit dem Vordringen Assyriens, zum Schutze gegen die asiatische Grossmacht, sich mit den vorderasiatischen Landen zu verbinden, oder sie theilweise zu erobern suchte, so strebte es nun wieder, das persische Joch abzuwerfen, nach der

Freundschaft seiner vorderasiatischen Nachbarn. Dass aber die Perser Empörungen in Aegypten zu unterdrücken suchen und Freundschaft mit diesem Lande auch an seinen Verbündeten hart strafen würden, war natürlich zu erwarten; ja, wenn auch die Bewohner der Küste von Palästina den Persern treu blieben, so hatten sie doch auf jeden Fall sehr viel von den Durchzügen persischer Heere zu leiden, denn diese sammelten sich gewöhnlich in Syrien und Phönicien, und zogen dann der Küste entlang gegen Aegypten, und so war Zacharias IX., 1 ff. wohl berechtigt, Damaskus, Phönicien und Philistäa (über das schwierige Hadrach schweige ich) Untergang anzukündigen, mochte derselbe nun von freundlichen oder feindlichen Heeren herrühren. Sein Volk aber beruhigt er mit der Versicherung des Schutzes Gottes und der Ankunft des Messias, der die beiden früher getrennten Reiche wieder verbinden werde, zu der Gott wohlgefälligen Zeit. Sehr denkbar ist auch, dass der Prophet durch seine Vorträge sein Volk nicht nur beruhigen, sondern auch vor Erhebung gegen die Perser und Verbindung mit ihren Feinden, im Geiste des Jeremias und Ezechiel, XVII., abzuhalten suchte, und ebenso nach dem Vorgange dieser beiden Propheten, die Wiederkehr Ephraim's, seine Verbindung mit Juda, und den endlichen Sturz von Assur X, 10., d. i. Persien, wie Esra VI, 22. und Aegypten ankündigte, d. h. der beiden Lande, welche in der damaligen Zeit zum Unglücke Israels beitragen konnten. Dass aber vorausgesetzt werde, ein grosser Theil des Volkes sei noch im Exile, zeigt IX, 11. 12. deutlich und so kann 10. nur als Reminiscenz aus Micha angesehen werden, und will man auch mit de Wette, Einl. §. 250. 6. Note d, X, 9. von der Vergangenheit erklären, so bietet Josephus, Archäol. XII, 2. 5., wo von Juden, die die Perser nach Aegypten abführten, die Rede, und die Notiz von Syncellus, pag. 486. nach Niebuhr's Ausgabe, dass Ochus nicht unbedeutende Massen von Juden nach Osten und Norden aus Palästina abführte, zu solcher Weissagung Erklärung, denn es dauerte die frühere Sitte der gewaltsamen Verpflanzung der Völker, von denen man Aufruhr oder Ungehorsam besorgte, unter den Persern nicht nur fort, sondern ward noch allgemeiner, Heeren, Ideen, I. pag. 254. 2. Edit. Uebrigens sehe ich nicht ein, warum Zach. X, 9. nicht sollte bedingt aufzufassen sein, = wenn

auch — so .... Auf jeden Fall ist klar, wie auch in der persischen Zeit wiederholte Abführung aus Palästina befürchtet werden und ein Prophet sich veranlasst sehen konnte, darüber zu beruhigen! Auch X, 2. 3. befremden mich nicht. Offenbar tadelt hier der Prophet die Vorsteher seines Volkes, und wenn wir Nehem. V. und VI. berücksichtigen, so sehen wir, dass dieselben nur ihren eigenen Nutzen suchten, und sich zu diesem Zwecke selbst falscher Propheten bedienten, und ähnliche Verhältnisse treffen wir auch hier. Das Gesagte gilt auch für XIII, 1—5, wo die עֲצַבִּים, weil mit den falschen Propheten zusammengestellt, wohl die Theraphim sein können, die als Orakelgötter auch X, 2. mit den Wahrsagern verbunden sind. Auch Mal. III, 15. gedenkt ja der Zaubrer, und wie lange Aberglauben bei den Juden sich erhielt, erhellt aus Josephus, Archäol. VIII, 2. 5. Ebenso wenig als die beiden betrachteten Stellen, setzt XIV, 21. nothwendig Götzendienst oder heidnischen Unfug im Tempel voraus, wie Hitzig selbst zu der Stelle, im Widerspruch mit der im Commentar pag. 352 gemachten Bemerkung, zugiebt. Später als IX. und X. sprach der Prophet XI., wo er in dem Ezechiel entnommenen Bildern, Vers 14, die Unmöglichkeit einer Wiedervereinigung Juda's und Ephraim's ausspricht, sei es nun darum, weil eine Verheerung des nördlichen Theiles des Landes eingetroffen, oder weil die dort Wohnenden sich phönicischen Bestrebungen angeschlossen, welche der Prophet tadelt, und in Folge deren er Bürgerkrieg und Uebergabe in die Hand des strafenden Königs von Persien ankündigt. Genügend diesen schwierigen Abschnitt zu erklären, vermag ich allerdings nicht, aber er scheint insofern zur Beruhigung und zur Stärkung des Glaubens der schwachen Colonie zu dienen, als er auch die nicht zu Stande gekommene Wiedervereinigung von Juda und Israel als Plan und Willen Gottes darstellt, auch ist dieser Gedanke nachexilisch, denn die Vereinigung von Juda und Ephraim gehört zu den schönsten Hoffnungen der vorexilischen Propheten!

Ist nun bis dahin gezeigt worden, dass IX—XI. ihrem Inhalte nach gar wohl in die nachexilische Zeit fallen können, so glaube ich die Behauptung aufstellen zu dürfen, dass die Weissagung über die Heiden IX, 1—7. ganz für die persische Zeit passe, und sich am besten

aus ihr erklären lasse; es wird ja hier bloss dem Küstenlande Unglück angekündigt, weil bloss dieses beim Durchzug persischer Heere zu leiden hatte, während die vorexilischen Propheten, wenn sie den hier aufgezählten Völkern drohen, immer noch Moab und Ammon, oder doch Edom mit ihnen verbinden, und kein Vergehen der Heiden gegen Juda wird hier erwähnt, weil diese Nachbarn als persische Unterthanen gegen die, von Persien zu Darius Zeit geschützte Colonie, nichts unternehmen durften. Auch dass Aschdod angekündigt wird, der מַמְזֵר werde es bewohnen, führt in diese Zeit. Während des Exils hatten sich Araber im südlichen Palästina festgesetzt, worüber namentlich Stark, der hellenistische Orient, pag. 232 zu vergleichen, und dass diese Aschdod einnehmen würden, konnte der Prophet wohl erwarten, und seine Weissagung scheint sich auch erwahrt zu haben, denn Nehem. XIII, 24. ist der Dialekt von Aschdod den Juden unverständlich, und Nehem. IV, I. erscheinen die Aschdoditen als ein besonderes Volk mit andern Arabern gegen Juda verbunden. Der Zach. IX, 5. erwähnte König von Gaza kann in dieser Periode nicht auffallen, waren ja auch Herod. VIII, 67. unter persischer Herrschaft Könige in Tyrus und Sidon, und nach der Herod. III, 15. erwähnten persischen Sitte konnte wohl in Gaza ein König sein, wenn dies auch zu Alexander's Zeit nicht mehr der Fall war. Aber auch die Erwähnung der „Söhne Jawans“ IX, 13. passt in die persischen Zeiten, da die Juden erst in diesen mit den Griechen in nähere Berührung kamen, und nur bei den heftigen Kämpfen der Perser und Griechen konnte es einen Sinn haben, wenn ein Prophet seinem Volke Sieg über die Griechen weissagte, und so Joel IV, 11. 12. umdeutete. Will man aber unter Jawan Araber verstehen, so passt diese Deutung auch wieder, und wir haben an die Araber zu denken, von denen eben die Rede war.

Wir wenden uns nun zu XII—XIV. Der Hauptgedanke dieses Abschnittes ist offenbar, mag Jerusalem und Juda, denn Israels wird nicht mehr gedacht, von Feinden noch so hart bedrängt werden, so wird es doch dieselben mit Gottes Hülfe besiegen, und als Folge davon enger Anschluss sowohl der Juden, als auch heidnischer Völker an Jehova stattfinden. Befugniss, solches für Jerusalem zu befürchten, und ihm solche Bedrängniss anzukünden, kann nach dem über den

Zustand Palästina's unter den Persern Bemerkten, nicht befremden, standen doch oft persische Heere in Judäa, wovon z. B. Josephus, Antiqu. XI, 7. 1. ein Beispiel giebt, und verbrannte nicht in Folge eines Aufstandes gegen die Perser Sidon? Diod. XVI, 45. Hingegen war diese prophetische Anschauungsweise wenigstens in der letzten Zeit vor dem Exile nicht möglich, über die wir aber wegen XII, 12. nach fast übereinstimmender Auslegung nicht hinauskommen, denn seit Zephanias erkannten die Propheten den Untergang Jerusalems als nothwendig, hier aber wird im geraden Gegensatz dazu der Fortbestand dieser Stadt selbst unter den äussersten Drangsalen verkündet! Eine Analogie zu dem Gedankengange unsers Abschnittes giebt blos Jes. XXIX—XXXIII. Sodann erscheint hier nirgends ein König, sondern nur „das Haus David's," das auch nach jüdischer Tradition, bei Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel pag. 378 u. ff. nach dem Exile in hohem Ansehen stand, und darum auch XII, 12—13. in seinen verschiedenen Zweigen (cf. Movers, das phönicische Alterth. I. pag. 531.) neben Levi aufgezählt wird, indem der Prophet, wie Ps. 89., auf dasselbe mit einer Art von Sehnsucht hinblickt, die vor dem Exile, so lange noch ein König da war, undenkbar wäre. Auch die Art, wie XIV, 19. Aegypten erwähnt wird, führt fast nothwendig auf die persische Zeit, denn in dieser stand Aegypten wegen seiner häufigen Empörungen gegen die Perser, den von diesen beschützten Juden feindlich entgegen, was vor dem Exile nur von Josia's Tode bis etwa auf die Schlacht von Carkemisch der Fall war. Somit zeigen auch XII—XIV. nichts, was nöthigen könnte ihre Abfassung in die Zeit vor dem Exile zu versetzen, manches hingegen, was sich nur in der Periode der persischen Herrschaft genügend erklären lässt, und dazu kömmt noch die weitere Ausbildung der messianischen Idee, welche die der sämmtlichen vorexilischen Propheten voraussetzt, worüber meine messianischen Weissagungen pag. 127 u. ff. zu vergleichen sind, und so sehe ich in den geschichtlichen Beziehungen von IX—XIV. nichts, was mich veranlassen oder gar zwingen könnte, diese Abschnitte von einem andern, als von dem nachexilischen Propheten Zacharias herrühren zu lassen, und stimme in dieser Beziehung mit Beckhaus, Köster, Hengstenberg, Hävernick und Keil überein.

§. 72.
Maleachi.

Ueber die Zeit dieses Propheten giebt uns nichts nähern Aufschluss; die allgemeine Tradition versetzt ihn in die Zeiten des Nehemia. Es erhellt aus I, 10., dass der Tempel schon erbaut war, aus I, 6 ff., dass Cultus in demselben regelmässig stattfand, aber doch nicht wie es das Gesetz verlangte, und dass man an der Ablieferung des Zehnten betrog, III, 8 u. ff., so Nehem. XIII, 4. 10 ff.; ferner setzt Nehem. XIII, 23. Verheirathung mit fremden Weibern voraus, welche auch Mal. II, 8 ff. tadelt; endlich erwähnt I, 8. eines Statthalters, so viel wir aber wissen, war Nehemia der letzte persische Statthalter. So fällt Maleachi in die Zeit der zweiten Statthalterschaft des Nehemia, nach 433 vor Chr. Epiphanius lässt den Propheten aus dem Stamme Sebulon sein, und ziemlich verbreitet war im Alterthum die Ansicht, Maleachi sei bloss Ehren- oder Amtsname unsers Propheten gewesen, wozu gewiss die LXX. Anlass waren, die Maleachi durch ἄγγελος θεοῦ übersetzen. Nach Epiphanius erhielt er diesen Namen wegen seiner Schönheit und Heiligkeit, andere, wie Origenes hielten ihn für einen Engel in Menschengestalt und Targum und Rabbinen für den Esra, so dass der Name, Name des Amtes wäre, oder wie der Talmud gar für den Mardochai; alles nur Vermuthung. Die Weissagungen des Maleachi sind nicht wie die der übrigen Propheten zum Volke gehaltene grössere Vorträge, zu denen der Prophet durch die Verhältnisse seiner Zeit veranlasst wurde, sondern nur kleine Ermahnungen und Lehren, hervorgerufen durch die Reden seiner Zeitgenossen, in denen sie das Benehmen Gottes gegen Israel tadelten, und deren Reden Grundgedanke war, Gott liebe sein Volk nicht, und vielleicht ist unsere Schrift ursprünglich nur aus Unterredungen, deren Hauptinhalt hier wiedergegeben wird, entstanden. Der Prophet weist darauf hin, dass sich die Liebe Gottes gegen Israel darin zeige, dass es nicht wie Edom verheert worden, und diese Verwüstung werde immer dauern, I, 1—5. Allerdings muss Juda damals übel daran gewesen sein, wenn dieser Beweis der Liebe Gottes einiges Gewicht haben sollte, es ist bloss gesagt, mit euch ist es noch nicht gar aus! Indessen etwas musste der Prophet

sagen. Die Verheerung Edom's mag durch die Aufstände der Aegypter veranlasst worden sein, die von Xerxes an bis auf Darius II. fortdauerten, die persische Heere gegen Aegypten heranzogen, welche gewiss die mit den Aegyptern verbundenen, südlich von Jerusalem wohnenden Völker strenge behandelten, während Juda unter Nehemia den Persern treu blieb. Der Prophet legt nach Beantwortung der Frage: „woran man denn sehe, dass Jehova Juda liebe," dem Volke eine Gegenfrage vor: Ob Juda denn Jehova ehre? und weist nach, dass dies nicht geschehe, denn 1) verrichten nicht einmal die Priester ihren Dienst, sondern bringen Opfer dar, die mit Fehlern versehen sind, so dass man besser den Tempel ganz schlösse, 6—14., und daran reiht sich die Drohung, dass, wenn sie sich nicht bessern, und nicht ihrem Berufe, das Volk zu belehren und zu bessern, nachkämen, der Herr traurige Zeiten kommen lasse; sodann wendet sich Maleachi 2) zum Volke, auch das vergeht sich durch die im Gesetz verbotenen Ehen mit Heidinnen, und durch Verstossung der rechtmässigen Frau, wenn eine andere besser gefällt, II, 1—16. Nun hebt der Prophet eine noch stärkere Rede gegen Gott hervor: „Jeder, der Unrecht thue, sei Gott wohlgefällig," d. h. nach dem Zusammenhang, Gott lasse die Heiden glücklich werden, beglücke aber sein Volk nicht, die verheissene messianische Zeit komme nicht. Da wendet sich Maleachi wieder zuerst an die Priester, Gott werde bald einen senden, der ihm den Weg bereite (nach Jes. XL.), dann werde ganz plötzlich Gott in seinen Tempel kommen, und der Mittler des neuen Bundes auftreten. Aber, wie wird er kommen? Er und Gott werden Priester und Volk strafen, weil sie nicht Recht üben, und auch das Volk sich dadurch versündigt, dass es den Zehnten nicht gehörig entrichtet. Wenn dieses geschehe, so werde wenigstens fruchtbare Zeit wiederkehren, II, 17—III, 12. Mit Vers 13. nimmt der Prophet einen frischen Ansatz und zeigt, dass die eben angekündigte Strafe nur die Bösen treffe, Gott aber zur Zeit seiner Offenbarung die Frommen beglücke, d. h. die, die das Gesetz beobachten. Doch wolle er aus Gnade, bevor der Gerichtstag komme, den Elia als Vorläufer senden, dass er alle wieder zu Gott führe, oder den häuslichen Frieden, zerstört durch die Verstossungen, wieder her-

stelle, und so eine Hauptanklage gegen Juda (die Vermischung mit Heidinnen) wegnehme, 13—24. So nimmt Maleachi die von Zacharias XII—XIV. angekündigte Sichtung wieder auf, begründet die Nothwendigkeit derselben, zeigt, dass nicht jeder Israelite schon durch seine Geburt Recht an der schönen Zeit des Reiches Gottes habe, und bereitet die rein geistige, sichtende, und auf das Reich Gottes hinleitende Wirksamkeit des Heilandes vor! Mit der Ermahnung, nur der Fromme könne Bürger des neuen Staates werden, schliesst die alttestamentliche Prophetie. Maleachi hat mit Koheleth einige Aehnlichkeit, schon in der zu Grunde liegenden Anschauungsweise, „man verliere den Glauben an die Vorsehung, wenn Gott nicht immer die Bösen strafe, sondern damit zögere;“ ferner eine gewisse Strenge im Cultus, II, 14., dann heisst nur Mal. II, 7. und im Koheleth der Priester Bote Gottes. Die Sprache ist im Ganzen ziemlich rein, doch hat sie viele Participien, wo ältere eher das Verbum finitum gebraucht hätten, I, 7. 12. 14. u. s. w., der Parallelismus aber ist matt.

§. 73.

Daniel.

Wir kommen nun an eine Schrift, die sich zwar als eine prophetische dargiebt, die aber trotz ihres Inhaltes, der die Zukunft verkündet, und nach der gewöhnlichen Sitte der Propheten mit Ankündigung herrlicher Zeit für die Hebräer endet, von den Juden nicht den prophetischen, sondern im weitern Sinne nur den heiligen Schriften beigezählt und zu diesen gerechnet wird. Wir reden hier vom Buche Daniel. Es ist hervorzuheben, dass es keine Ueberschrift hat, wie wir solche sonst bei den Propheten treffen, und die, wenn sie nicht zugleich die Zeit der Wirksamkeit eines Propheten bestimmen, wenigstens seinen Namen angeben. Statt dessen beginnt unser Buch mit einem historischen Abschnitte, I., welcher berichtet, Nebukadnezar habe im dritten Jahre der Regierung des Königs Jojakim Jerusalem eingenommen, und reiche Beute, auch Tempelgeräthe und Gefangene nach Babel abgeführt, und unter den Gefangenen sei auch Daniel gewesen. Darauf habe Nebukadnezar dem Obersten

seiner Verschnittenen befohlen, aus den hebräischen Gefangenen schöne und gelehrige Knaben hoher Abkunft zum Hofdienste zu erziehen, und dieser wählte unter andern auch den Daniel aus, dessen Namen er in Belsazar änderte, und der bald nachher dadurch, dass er dem Nebukadnezar einen Traum zu deuten wusste, zu hohen Ehren kam, und in seiner hohen Stellung, trotz der Anfechtung neidischer Feinde, durch wiederholte glückliche Traumdeutung die Regierung Nebukadnezar's hindurch sich erhielt. Unter seinen Nachfolgern scheint Daniel in Vergessenheit gerathen zu sein, wenigstens muss Belsazar, der letzte König von Babel, erst auf ihn aufmerksam gemacht werden, als die an die Wand geschriebenen Worte gedeutet werden sollten, hingegen durfte er sich der Gunst der Meder erfreuen, denn wir finden ihn unter Darius dem Meder am Hofe, und noch im dritten Jahre der Regierung des Cyrus am Leben, so dass wir ihm von ungefähr 606—534 folgen können. Das eben Gesagte ist dem Buche Daniel selbst entnommen, und aus der heil. Schrift wissen wir noch, dass Ezech. XIV, 14. 20. seine Frömmigkeit und XXVIII, 3. seine Weisheit rühmend erwähnt ist. Epiphanius berichtet, Daniel sei aus der Stadt Bethbara, vielleicht Bethabara, nahe bei Jerusalem gewesen, und sein Vater habe Sabaas geheissen. Nach Josephus, Archäol. X, 10. 1. war er ein Verwandter des Königs Zedekia, also aus königlichem Geschlechte, und dem Stamme Juda angehörig. Derselbe Schriftsteller berichtet auch, Daniel sei verschnitten worden, schon an sich und wegen Dan. I, 3. gar nicht unwahrscheinlich, und dasselbe behaupten Rabbinen und Kirchenväter, während es Andere leugnen und sogar aus Ezech. XIV, 14. schliessen wollen, er sei verheirathet gewesen. Nach Jerusalem scheint Daniel nie zurückgekehrt zu sein, da ihn weder Esra noch Nehemia unter denen, die aus Babel zurückkehrten, erwähnen. Er besass nach Josephus, Archäol. X, 11. 7. ein Schloss in Ekbatana, das noch zu Josephus Zeit vorhanden, und der Obhut eines jüdischen Priesters anvertraut gewesen sein soll, und daraus, dass in demselben Könige begraben worden, wird geschlossen, man habe dort auch den Daniel begraben, nachdem er in hohen Ehren gestorben. Statt Ekbatana nennt Hieronymus, sonst ganz mit Josephus harmonirend, Susa, wohin auch

Benjamin von Tudela, Cap. XV., sein Grab verlegt, und was vielleicht ursprüngliche Lesart ist. Nach Epiphanius und Dorotheus hingegen wurde Daniel in Babylon begraben.

Inhalt. I. erzählt, Daniel sei im dritten Jahre der Regierung des Jojakim nach Babel abgeführt worden. Dort habe Nebukadnezar dem Obersten seiner Verschnittenen Befehl gegeben, edle jüdische Knaben zu königlichem Dienste zu bilden, und sie in chaldäischer Sprache und Weisheit zu unterrichten. Die Wahl traf auch den Daniel und drei seiner Freunde, die nun alle chaldäische Namen erhielten, und von der königlichen Tafel gespeist wurden. Es weigerten sich jedoch Daniel und seine drei Freunde, aus Furcht sich zu verunreinigen, von diesen Speisen zu geniessen, und erbaten sich von ihrem Vorgesetzten die Erlaubniss, nur von Gemüse und Wasser leben zu dürfen, was ihnen zuerst, aus Furcht, diese geringe Speise werde sie abmagern, auf zehn Tage Probe, und als sie nach dieser Zeit ihr blühendes Aussehen behalten, für immer gestattet wurde, 1—16. Zum Schlusse wird noch berichtet, Gott habe diesen Jünglingen hohe Einsicht gegeben, so dass sie Nebukadnezar mit Freuden unter seine Diener aufnahm, und Daniel habe bis zum ersten Jahre des Cyrus gelebt. II. erzählt von einem Traume Nebukadnezar's, der diesen König beunruhigte, dessen Deutung er wünschte, und derselben sicher zu sein, verlangte er, wie der arabische König Rebia ben Nasr (Memoires de l'académie des inscript. T. 48. pag. 647.) von seinen Magiern die Erzählung des Traumes, und befahl, da sie dies nicht vermochten, sie zu tödten, aber nun vermittelte Daniel, trat vor den König, erzählte und deutete den Traum. Nebukadnezar sah ein grosses Bild, dessen Haupt von Gold, Brüste und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz, die Schenkel von Eisen und die Füsse theils von Eisen, theils von Thon. Darauf riss sich irgendwo, ohne Menschenhand, ein Stein los, der das ganze Bild zertrümmerte und zu einem grossen Berge wurde, der die ganze Erde erfüllte. Daniel deutete das Bild von vier auf einander folgenden Reichen, deren erstes Nebukadnezar selbst ist, und beschreibt das vierte näher, zuerst als ein alles zermalmendes, und die Mischung von Thon und Eisen zeigt zweierlei an, 1) dass es bald stark, bald schwach sein,

und 2) sich durch Heirathen zu stärken suchen wird; in dieser Zeit aber errichtet Gott ein ewiges Reich, auf welches der alles zermalmende und zum Berge werdende Stein hinweist. Auf diese Deutung hin erhob Nebukadnezar den Daniel zu hohen Ehrenstellen. III. berichtet, wie Nebukadnezar in der Ebene von Babel ein sechszig Ellen hohes und sechs Ellen dickes goldnes Bild aufgestellt, und zu seiner Weihe alle seine Grossen versammelt habe, mit dem Befehle, so wie der Klang der Musik gehört würde, vor demselben niederzufallen und es anzubeten, und wer dies nicht thue, soll in einen brennenden Feuerofen geworfen werden. Als alles dem Befehle nachgekommen, wurde dem Nebukadnezar angezeigt, Daniel's Freunde hätten ihm keinen Gehorsam bezeugt, und von Nebukadnezar zur Rechenschaft gezogen, erklärten sie, sie würden nie ein Bild anbeten, und wenn man sie in einen Feuerofen werfe, so vermöge sie ihr Gott aus demselben zu retten. Nebukadnezar befahl den Ofen noch stärker zu heizen und die drei Jünglinge hineinzuwerfen, wobei die Diener Nebukadnezar's selbst von der Flamme getödtet wurden, während die drei Jünglinge, weil sie ein Engel vor dem Feuer schützte, wohlbehalten im Ofen umhergingen. Nebukadnezar, dieses sehend, rief sie wieder heraus, und gab ihnen hohe Stellen, und erkannte die Macht ihres Gottes. Dieselbe Anerkennung treffen wir im IV. Capitel im Rundschreiben Nebukadnezar's, in welchem er erzählt, er habe im Traume einen schönen Baum geschaut, von dessen Früchten sich alles Fleisch genährt habe, und plötzlich sei eine Stimme erschallt, die befahl, den Baum umzuhauen, die Wurzel aber im Boden zu lassen. Sieben Zeiten sollen über ihn ergehen, sein Sinn sich verändern und nicht mehr menschlich sein, und wie die Thiere soll er Theil haben am Kraute des Feldes, und alles dieses soll geschehen, damit Gottes Allmacht erkannt werde. Da kein heidnischer Deuter diesen Traum erklären konnte, trat Daniel wieder auf und sagte: Nebukadnezar selbst sei der Baum, und sein Umhauen deute an, der König werde sieben Zeiten fern von den Menschen unter den Thieren leben, bis er zur Anerkennung der Macht Gottes gelange, dann aber wieder auf seinen Thron zurückkehren, denn der Stamm sei ja im Boden geblieben. Alles dieses ereignete sich, und nachdem Nebukadnezar,

demüthig geworden, den Thron wieder bestiegen hatte, erliess er ein Rundschreiben des angegebenen Inhalts, und erklärte von nun an immer demüthig gegen Gott sein zu wollen. V. erzählt, Belsazar, König von Babel, habe ein grosses Gastmahl veranstaltet, und als er den Wein gespürt, Befehl gegeben, die von Nebukadnezar aus dem Tempel zu Jerusalem geraubten kostbaren Gefässe herbeizubringen, damit man aus ihnen trinke. Als dies geschehen, sei plötzlich eine Hand erschienen, die auf die Wand einige Worte schrieb. Belsazar, darüber erschreckt, versprach dem, der diese Worte lesen und deuten könne, grosse Ehre und reiche Geschenke, und da dies keiner seiner Weisen vermochte, machte die dazu gekommene Königin Mutter auf den Daniel aufmerksam, der alsobald vor den König geführt, ihm bedeutete, die Hand sei erschienen Strafe anzukündigen, weil der König unbekehrt durch das Beispiel Nebukadnezar's, der sich vor Gott gedemüthigt, die Gott geheiligten Gefässe entweiht habe, und der Sinn der Schrift sei: Gott werde des Königs Reich zu Ende gehen lassen, und es unter die Meder und Perser vertheilen. Dieser Ausspruch erwahrte sich schon in der folgenden Nacht, Belsazar wurde getödtet und Darius der Meder wurde König. An diese Nachricht knüpft nun VI. an, auch Darius habe den Daniel hoch geehrt, wodurch der Neid Vieler gegen ihn rege wurde, so dass sie Anlass suchten, eine Klage gegen ihn vorzubringen. In dieser Absicht baten die Grossen den Darius, zu verbieten, dass bei Strafe in die Löwengrube geworfen zu werden, 30 Tage hindurch weder an Gott noch einen Menschen, mit Ausnahme des Königs, eine Bitte gerichtet werden dürfe. Nachdem Darius diese Bitte gewährt hatte, Daniel aber fortfuhr nach seiner Gewohnheit zu Gott zu beten, verklagte man ihn beim Könige, und verlangte die dafür festgesetzte Strafe, die Darius nicht verweigern durfte, und also den Daniel in die Löwengrube werfen liess, aber schon früh Morgens des folgenden Tages an die Grube ging, und sich freute, den Daniel unverletzt zu finden, und befahl, ihn herauszuziehen, und seine Ankläger mit ihrem ganzen Hause den Löwen vorzuwerfen, von welchen sie auch alsobald verzehrt wurden. Darauf erliess Darius das Gebot, den Gott Daniel's, als den allein mächtigen überall zu verehren.

VII. Daniel erzählt, er habe im ersten Jahre der Regierung des Belsazar in einem Gesichte geschaut, wie heftige Winde das Meer aufregten, und aus demselben vier Thiere hervorgingen, von denen das erste einem Löwen mit Adlersflügeln glich, aber gedemüthigt, als man ihm die Flügel ausgerissen, einem gewöhnlichen Menschen gleichgestellt wurde. Dann zeigte sich ein Thier wie ein Bär, gefrässig und noch mit einer Rippe eines zerrissenen Thieres im Munde, und darauf ein drittes Thier wie ein Parder, mit vier Flügeln und Häuptern. Nachher kam ein viertes Thier, verschieden von den drei ersten, mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern. Zwischen diesen erhob sich ein kleines Horn, vor welchem drei Hörner zu Boden fielen, es hatte Menschenaugen und einen hochmüthig redenden Mund. Aber plötzlich wird im Himmel ein göttliches Gericht veranstaltet, das Thier seines vermessenen Hornes wegen getödtet, und vor das Gericht in den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn gebracht und ihm ewige Herrschaft verliehen. Daniel frägt nun einen der Umherstehenden, wohl einen der Gerichtsdiener nach der Deutung des Geschauten, und erhält zur Antwort, die vier Thiere bedeuten vier aufkommende Könige, und dann werden die Heiligen Gottes für immer die Herrschaft erhalten. Damit nicht zufrieden, verlangte Daniel Auskunft über das vierte Thier, und ihm wird bedeutet, das sei ein von den andern verschiedenes Reich, aus welchem zehn Könige hervorgehen, nach welchen sich ein anderer erhebe, der drei demüthige, die Heiligen des Höchsten bedrücke, und göttliche und menschliche Anordnungen ändere, was ihm drei ein halb Zeiten, Jahre, gelingen werde, dann aber wird ihm die Herrschaft genommen und den Heiligen des Höchsten gegeben. Eine ähnliche Vision erzählt VIII. Daniel schaute im dritten Jahre des Belsazar einen grossen Widder, mit zwei Hörnern, von denen das zweite nach dem andern kam und grösser als das erste wurde, nach allen Seiten hin stossen, und vor ihm konnte kein Thier bestehen. Gegen ihn flog gleichsam ein Ziegenbock mit einem sehr starken Horne, stiess den Widder nieder, und zertrat ihn, aber nun zerbrach das Horn des Ziegenbockes, an dessen Stelle vier Hörner wuchsen, und aus einem derselben sprang wieder ein kleines Horn, das bald sehr mächtig

wurde, sich selbst gegen Gott erhob, den Tempel 2300 Abend-Morgen lang entweihte und das tägliche Opfer abschaffte. Auf sein Ansuchen hin erhielt Daniel folgenden Aufschluss: der Widder bedeute das medisch-persische Reich, der Ziegenbock den König von Griechenland, dessen Reich in vier Reiche zerfalle, aus deren einem ein frecher König aufstehe, der das Reich der Heiligen zu Grunde zu richten sucht, bis er plötzlich ohne menschliches Zuthun hinweggerafft wird. IX. Im ersten Jahre der Regierung des Darius des Meders bat Daniel in warmem Gebete um Aufschluss über die von Jeremias als Dauer des Exils geweissagten 70 Jahre, und erhielt vom Engel Gabriel folgende Antwort: Bis in Jerusalem alles gesühnt und alles vorüber sei, dauere es 70 Jahrsiebende, d. i. 490 Jahre, und über diese längere Zeit giebt der Engel vom Ausgange des Wortes, Jerusalem wieder aufzubauen, noch drei Perioden, 1) bis auf einen gesalbten Fürsten sind 7 Wochen, 2) 62 Wochen lang werde der Wiederaufbau der Stadt in bedrängter Zeit vor sich gehen, nachher wird ein Fürst ausgerottet, und Stadt und Heiligthum zerstört das Heer eines kommenden Fürsten, der im Kriege sein Ende finden wird, 3) eine Woche wird den Bund stärken, und die Hälfte derselben die Opfer abschaffen, bis das Verderben über den Verwüster einbricht. X—XII. enthalten die letzte Offenbarung des Daniel im dritten Jahre des Cyrus. Daniel schaut eine herrliche Gestalt und fällt vor Bestürzung zur Erde, da richtet ihn eine Hand auf, und erklärt wird ihm von einem, er wäre schon früher gekommen, aber er habe mit dem Schutzgeiste von Persien zu kämpfen gehabt, und ihn nur mit Hülfe des jüdischen Schutzgeistes Michael bewältigt, werde bald ihn wieder zu bekämpfen haben, und Michael ihn dabei wieder unterstützen, doch stehe ein neuer Kampf mit dem Fürsten von Griechenland bevor, und darüber berichtet nun der Engel. Noch drei Könige werden in Persien herrschen, und ein vierter sie alle an Macht und Reichthum übertreffen und alles gegen Griechenland aufbieten. Gegen diesen wird ein tapferer Fürst aufstehen, nach Willkür handeln, sein Reich aber schnell, nach allen vier Weltgegenden, in vier kleinere Reiche zerfallen. Von diesen wird der König des Südens sehr mächtig werden, noch mächtiger aber einer

seiner Obersten, und diese werden sich zur Erhaltung des Friedens unter einander verschwägern, aber der Friede wird doch nicht bestehen, und der König des Südens das nordische Land ausplündern, bis dessen Fürst nach einiger Zeit sich wieder erhebt, und gegen den Süden zieht, und so wird Krieg und Uneinigkeit unter ihnen fortdauern, bis eine neue Verschwägerung wieder Frieden bewirkt. Dann kömmt einer, der einen Eintreiber in das herrliche Land (Juda) sendet, der aber wird bald, und nicht im Kriege vertilgt, und an seine Statt tritt ein Verworfner, der durch Schmeichelei seine Herrschaft befestigt. Er wird sich erheben gegen den befreundeten Fürsten des Südens, gegen ihn Trug üben und mit Heeresmacht sein Land überschwemmen, aber doch sein Ziel nicht erreichen, und dann sich gegen den heiligen Bund kehren. Nachher, wieder gegen *Süden* ziehend, wird er durch chittäische Schiffe zur Rückkehr gezwungen, und darüber ergrimmt, gegen den heiligen Bund wüthen, das Heiligthum entweihen und die Opfer abschaffen. Viele werden nun abfallen vom Bunde, aber die Gott kennen, werden sich ermannen zum Kampfe, zwar fallen viele, aber die übrigen bleiben treu, und mag der König nun nach seinem Willen handeln, sich wider alle Götter erheben, und nur den neuen, von ihm erst eingeführten Gott ehren, so geht dies doch nur auf eine bestimmte Zeit, und kömmt das Ende, so geht er ihm ohne Rettung entgegen. Jene Zeit ist eine Zeit grosser Drangsal, aber wer von Daniel's Volksgenossen *aufgeschrieben* ist im Buche des Lebens, wird gerettet, und viele werden auferstehen theils zur Herrlichkeit, theils zur Schmach. Daniel frägt nun weiter, wann alles zu Ende sein werde? und erhält zur Antwort: in drei und ein halb Zeiten, und da er diese Zeitbestimmung nicht versteht, erklärt ihm der Engel, die Zeit während welcher die Opfer aufhören, seien 1290 Tage, und glücklich sei, wer 1335 Tage erlebe!

Aus dieser Inhaltsanzeige geht hervor, dass unsere Schrift die Zukunft anzeigen soll, und in dieser Beziehung den übrigen prophetischen Schriften des A. T. analog ist, weil auch diese die Zukunft Israels berücksichtigen. Ebenso harmonirt mit ihnen unser Buch darin, dass es nachweist, wie Gott Treue gegen ihn und seine Vorschriften belohne; sonst aber ist es von jenen Schriften dadurch sehr verschie-

den, dass es das zukünftige Schicksal des Volkes nicht von seinem Verhalten abhängig sein lässt, wie sonst die Propheten thun, die, wenn sie Strafe drohen, immer darauf hinweisen, dass sie Folge der Vergehen des Volkes sei, und durch Busse und Sinnesänderung rückgängig gemacht werden könne, während hier VII—XII. das Schicksal Israels ohne Rücksicht auf sein Verhalten darstellen, eine Periode der Drangsal ankündigen, die ganz unvermittelt, nur durch einen Beschluss Gottes herbeigeführt ist, und nur am Ende dieses Abschnittes wird denen, die sich auch in dieser Zeit treu bewiesen, und die Treue bis zum Tode bewahrten, Auferstehung und Antheil an dem Glücke des messianischen Reiches, das auf die Drangsal folgt, verheissen. Zu dieser innern Verschiedenheit der Ankündigung der Zukunft kömmt noch die genaue Angabe der Dauer der Drangsal, XII, 11. 12. VIII, 14., und das nicht in runder Zahl, wie bei Jeremias und Jes. XXIII, 15., sondern so zu sagen auf den Tag. Jene beiden Stellen bestimmen gleichmässig die Dauer, während welcher Antiochus Epiphanes die Opfer im Tempel wegschafft, und ein Götzenaltar im Tempel stehen wird, und ganz buchstäblich der Geschichte und dem Erfolge entsprechend, denn nach Joseph., bell. jud. I, 1. 1. dauerte dies drei ein halb Jahre, nach Archäol. XII, 7. 6. drei Jahre und ganz dieselbe Zeit erhellt aus 1. Makk. I, 59., vergl. mit IV, 52. nur mit dem kleinen Unterschiede, dass nach letzterm Buche die drei Jahre genauer die Zeit angeben, während welcher sich der Götzenaltar im Tempel befand, die drei ein halb Jahre allgemeiner die, während welcher keine Opfer stattfanden. So sind XII, 11. die 1290 Tage gerade 43 Monate, der Monat zu 30 Tagen, = $3^1/_2$ Jahre, wobei der je im dritten Jahre eingefügte Schaltmonat mitzurechnen ist, und XII, 12. geben die 1335 Tage, 45 Tage weiter, und wenn die 1290 Tage sich bis auf die Tempelweihe erstrecken, so geben die weitern 45, von denen 5 Schalttage des halben Jahres sind, etwa 6 Wochen, bis auf den Tod des Antiochus Epiphanes. So rechnen Hävernick, Commentar zum Daniel pag. 538., Lengerke, Commentar pag. 573., Hitzig, Commentar pag. 227., Delitzsch, in Herzog's Realencyclop., s. v. Daniel, Wieseler, ebendaselbst, s. v. Antiochus IV. Die 2300 Morgen- und Abendopfer, VIII, 14., geben 1150 Tage,

also die Zeit von Errichtung des Götzenaltars bis auf den Tod des Antiochus, 37 Monate, 3 Jahre mit dem Schaltmonat = 1110, dazu 6 Wochen bis auf den Tod des Antiochus, in runder Zahl 40 Tage, giebt 1150 Tage. Wir sehen also, dass, wenn wir nur für das Datum des Todes des Epiphanes, der sich nicht genau bestimmen lässt, etwas Spielraum geben, alles genau passt, wie die einfachste Rechnung zeigt. Man könnte mir vielleicht entgegen halten, ich sei nicht berechtigt, den Monat zu 30 Tagen zu rechnen, da ja die Hebräer bekanntlich ein Mondjahr gehabt, aber ich berufe mich, meine Art zu rechnen zu rechtfertigen, auf Ideler, Handbuch der Chronologie, I. B. pag. 263., woselbst nachgewiesen ist, dass die Griechen, obschon sie auch ein Mondjahr hatten, doch den Monat in runder Zahl zu 30 Tagen rechneten, und dürfen wir bei den Hebräern *nicht dieselbe* Art zu rechnen annehmen? Mir spricht besonders die Geschichte der Sündfluth dafür, wo auch 5 Monate zu 150 Tagen gerechnet sind, welche Angabe durch meine Annahme die leichteste Lösung findet. Die 1290 Tage erläutern schon die drei und ein halb Zeiten, VII, 25. und XII, 7., aber an letzterer Stelle gibt ja der Engel selbst die Deutung, dass diese Angabe die Zeit der Bedrückung des Antiochus bezeichnen soll, wie auch Hävernick, Commentar pag. 532. anerkennt, und somit muss dieselbe Zeitangabe, VII, 25., dieselbe Zeitdauer umfassen, an allen diesen Stellen von Antiochus die Rede sein, und die Vision mit dem Tode desselben enden. *Sehen* wir nun auch, wie dieser dargestellt wird. Es heisst von ihm VIII, 25. בְּאֶפֶס יָד יִשָּׁבֵר, d. h. plötzlich, durch Gott selbst wird er hinweggerafft, und mit andern Worten sagt XI, 45. dasselbe, weil ihn Gott selbst wegrafft, kann ihm Niemand helfen, und ebenso wird er VII, 11. plötzlich auf göttliches Urtheil hin getödtet, wie übereinstimmend Hävernick und Lengerke erklären. Ebenso gleichmässig wird auch das Thun des Antiochus geschildert, VII, 25. VIII, 12. 25. XI, 36. Antiochus erscheint aber VII, 7. als vom vierten Reiche stammend, und dieses folgt auf die Monarchie Alexander's, welche VII, 6. VIII, 8. XI, 4. als eine in vier Theile zerfallende dargestellt wird, und somit kann das vierte Reich nicht das des Alexander sein, denn aus der getheilten Monarchie entspringt XI, 21. Antiochus, und das muss

uns ein Fingerzeig sein, wie wir auch II. die vierte Monarchie zu erklären haben, die wie Antiochus Vers 34. und 45. לָא בִּידַיִן zerstört wird und Vers 41. als ein getheiltes Reich erscheint, also die Theilung der Monarchie Alexander's voraussetzt. Wir haben demnach Cap. II. unter dem vierten Reiche, das hier nur nicht so deutlich dargestellt wird, wenn auch nicht ausschliesslich, doch hauptsächlich das syrische zu verstehen, wie VII, 7. VIII, 9., denn dieses wird in unserm Buche hauptsächlich berücksichtigt, und darauf weisen auch die II, 43. erwähnten Heirathen, von denen auch XI, 16. 17. die Rede, denn auf diese Art suchten sich die Reiche der Ptolemäer und Seleuciden gegenseitig zu stützen, wozu Lengerke pag. 97. die nöthigen Belege gibt, womit man Jahn, bibl. Arch. II, 1. pag. 346. 49. 59. und Stark, hell. Orient pag. 361. vergleichen kann. Man könnte einwenden, das vierte Reich erscheine für meine Deutung zu mächtig, so Hengstenberg, Beiträge I. pag. 205 ff., Auberlen, der Prophet Daniel pag. 226., und VIII, 22. XI, 4. gebe unser Buch selbst die aus Alexander's Reich entstandenen Staaten für schwächer als sein eigenes Reich an, während VII, 23. das vierte Reich die ganze Erde verschlingt, und II, 40. auf ähnliche Weise von ihm redet. Allein viel eher kann ich in diesen Stellen eine kleine Inconsequenz oder einen unbedeutenden Widerspruch zugeben, als darum allein an ein anderes Reich denken, da sonst alles für ein und dasselbe spricht. Allerdings kann nicht jeder einzelne Zug unserer Schrift immer gehörig erläutert werden, auf der andern Seite darf man auch nicht jedes Wort pressen, denn wie könnte man dann II, 37. 38. erklären? Hat Nebukadnezar über die ganze Erde geherrscht, oder Vers 39. das dritte Reich? und wie ist VIII, 10. von Epiphanes die Rede kann dieser Vers wörtlich genommen werden? Dass das getheilte Reich anfangs als stark geschildert wird, deutet darauf hin, dass Syrien und Aegypten im Beginne wirklich kräftige und ausgedehnte Staaten waren, und das vierte Reich wird nur darum als verschieden von den andern dargestellt, weil es sich anders als sie gegen die Juden betrug, ihren Gott lästerte und sie hart bedrückte. Noch auffallender, als alles bis dahin Gesagte sind die ganz speciellen Weissagungen, Cap. XI., die man Geschichte vor der Geschichte nennen

kann, daher wir sie näher betrachten wollen. Vers 2. redet noch allgemein von einem persischen Könige, der alles gegen Griechenland aufbietet (Xerxes, der zugleich Symbol seiner Nachfolger, weil zu seiner Zeit Persien den Gipfel seiner Macht erreicht hatte) und ebenso unbestimmt heisst es Vers 3., dass ein mächtiger König (Alexander) aufkommen werde, aber schon Vers 4. weist deutlich auf die Theilung seines Reiches hin, und dann verkünden 5—20. die ägyptisch-syrische Geschichte bis auf die Zeiten des Antiochus Epiphanes. Vers 5. „wird mächtig der König des Südens," d. i. Ptolemäus Lagi, der unter allen Generalen Alexander's sich zuerst ein Reich gründete, „und einer seiner Obersten wird noch mächtiger;" Seleukus, Statthalter von Babylon, flüchtete sich, von Antigonus vertrieben, zu Ptolemäus, Appian. syr. Cap. 53., der ihm Mannschaft *anvertraute*, mit welcher er sich Babylonien unterwarf, und das syrische Reich gründete, das bald mächtiger als Aegypten wurde, weil es alles Land in Asien, von Phrygien an bis an den Indus umfasste, Appian. syr. 55. Arrian. VII, 22., doch so, dass der Besitz von Palästina immer von Syrien und Aegypten in Anspruch genommen wurde, und darüber Zwist zwischen beiden Staaten herrschte. Auf eine zwischen denselben beabsichtigte Versöhnung weist Vers 6. „die Tochter des Königs des Südens kömmt zum Könige des Nordens, um Ausgleichung zu bewerkstelligen;" nämlich Berenike, die Tochter des Ptolemäus Philadelphus heirathete den Antiochus Theos, wodurch *Friede* gestiftet wurde, Appian. l. c. 65., und die weitere Folge dieser Heirath giebt die zweite Vershälfte: „aber sie wird die Kraft des Beistandes nicht bewahren, und weder er, noch sein Beistand wird bestehen, und sie wird dahingegeben, und die sie heimführten, ihr Vater und wer sich in der Zeit mit ihr verband." Bei seiner Vermählung mit Berenike verstiess Antiochus seine Gemahlin Laodice, welche nach dem, zwei Jahre nachher erfolgten Tode des Ptolemäus, ihren Gemahl vergiftete, und die Berenike mit ihrem Sohne hinrichten liess, wodurch der Friede natürlich wieder gebrochen wurde, denn nun zog Ptolemäus Euergetes, Vers 7—9., gegen Syrien, verheerte den grössten Theil davon, und brachte reiche Beute nach Aegypten, unter anderm, nach Hieronymus zu dieser Stelle, und der Inschrift

von Adule, die einst von den Persern abgeführten aegyptischen Götzenbilder, und Seleukus Callinikus, der auf Antiochus gefolgt war, vermochte nichts gegen Aegypten. Mit Vers 10—12. schildert unser Buch den von Antiochus dem Grossen mit Ptolemäus Philopator geführten Krieg, der glücklich für Antiochus begann, bis endlich, Vers 11., Philopator sich aufmachte, und 217 vor Chr. die Schlacht bei Raphia gewann, ohne dass jedoch Aegypten wegen der Trägheit und Schwelgerei des Königs durch diesen Sieg wesentlich gestärkt wurde. Polyb. V, 87. Justin. XXX, 1., und Vers 13—19. reden weiter von den Kriegszügen des Antiochus, und zwar zuerst gegen Ptolemäus Epiphanes, 13—17., der als Kind von fünf Jahren, 204 vor Chr., den Thron bestieg. Gegen diesen brach in Aegypten selbst Aufstand aus, wie Hieronymus zu unserer Stelle bemerkt, zugleich verband sich Antiochus mit Philippus von Macedonien, die „Vielen,“ Vers 13., eroberte Phönicien und Palästina, Appian. l. c. 1., wozu ihm die Juden behülflich waren, Vers 14., was unser Buch wohl darum tadelt, weil sie später von Syrien so viel zu leiden hatten, und so durch ihr eigenes Betragen die Erfüllung von VII. VIII. herbeizogen. Nach Joseph. Ant. XII, 3. 3. Polyb. XV, 20., belagerte er Sidon, die „Veste,“ Vers 15., die sich trotz dessen, dass Aegypten seine besten Generale zum Entsatze sandte, עַם מִבְחָרָיו dem Antiochus ergeben musste, Lengerke pag. 531. Nun aber suchte Antiochus Ausgleichung, gab dem Ptolemäus seine Tochter Kleopatra und als Mitgift die Hälfte der Einkünfte von Cölesyrien, Stark, hell. Orient pag. 426. Appian. l. c. 5., im Jahre 197; Vers 17. und Vers 18. 19. schildern den Zug gegen die Römer, auf welchem Antiochus die Gesandten derselben schnöde abwies, daher vom „Hohne“ des Antiochus die Rede, Appian. syr. 3. Polyb. XVIII, 34., bis die Schlacht bei Magnesia ihn zu schimpflichem Frieden nöthigte. Vers 20. redet von Seleukus Philopator, dem Sohne des Antiochus, der, sich Geld zu verschaffen, Palästina von einem Eintreiber durchziehen liess, der נֹגֵשׂ, und kurze Zeit nachher durch diesen Eintreiber, Heliodor, vergiftet wurde, Appian. l. c. 45., was mit den Worten angedeutet ist: „er wird zerbrochen werden, nicht im Zorn und nicht im Kriege.“ Nun von Vers 21. an das Wirken des Antiochus Epiphanes.

Er ist der „verächtliche," den Polyb. XXVI, 10. *ἐπιμανής* nennt dessen einschmeichelnder Verstellungskunst חֲלַקְ לַקּוֹת derselbe Grieche XXXI, 5. gedenkt, und er bestieg den Thron 175 vor Chr. Zuerst kommen seine Kriege mit Aegypten, Vers 22—30. Als Kleopatra, des Antiochus Schwester, und Königin von Aegypten gestorben war, griff er alsobald seinen jungen Neffen, Ptolemäus Philometor an, schlug das ihm entgegenstehende aegyptische Heer, und bemächtigte sich ohne grosse Mühe des gesammten Landes, nur Alexandrien konnte er trotz aller Anstrengung nicht einnehmen, „die Festungen," Vers 24., Aegypten gab er dem Philometor zurück, um sich seiner gegen seinen Bruder Ptolemäus Phiskon, den die Alexandriner zum Könige gemacht, zu bedienen; allein die beiden Brüder hielten zusammen, worauf Antiochus abermals mit starkem Heere gegen sie zog, Vers 25., aber ohne viel auszurichten nach Antiochien zurückkehrte. Doch plünderte er, wie Vers 28. sagt, auf dieser Rückkehr den Tempel zu Jerusalem, 1. Makk. I, 20., von welchem Zeitpunkte an viele VIII, 14. berechnen. Nicht lange nachher zog er wieder gegen Aegypten, wo er auf römische Gesandte stiess, die ihn zurückwiesen, wie schon LXX. die chittäischen Schiffe Vers 30. deuten, und im Zorne darüber lässt nun Antiochus seinen Grimm an den Juden aus, 31—39., stellt gegen sie Heere auf, entweiht das Heiligthum, schafft die Opfer ab, und stellt den Greuel des Verwüsters auf, Vers 31. 1. Makk. I, 45. 47. 54. Die folgenden Verse schildern nun das Benehmen der Juden selbst, die sich zum Theil gern dem Willen des Königs fügten, während andere sich ihm muthwillig entgegensetzten. Der König aber fährt in seinem Uebermuthe fort, ehrt andere Götter als seine Vorfahren, verachtet sogar „der Weiber Lust," die Anahid, Astarte, deren Tempel er plünderte, 1. Makk. VI., während er den Jupiter Capitolinus verehrte und ihm einen Tempel errichten wollte, Liv. XLI, 20: „der Gott der Vesten," Vers 38. Auch diese Weissagung endet Vers 45. mit dem Tode des Antiochus Epiphanes, und somit haben wir bis dahin noch keine Weissagung gefunden, die über diesen Termin hinausgeht. Wenden wir uns nun zu IX., und wenn wir 27. nach den übrigen Aussagen des Buches erklären, so kann die halbe Woche nur von den drei ein halb Jahren

gedeutet werden, während welcher der Cult zu Jerusalem aufhörte, und gebieterisch fordern XI, 31. XII, 11., dass עַל כְּנַף u. ff. vom Götzenaltare des Epiphanes im Tempel gedeutet werden muss, und XI, 36. erläutern עַד־כָּלָה ff. Wenn nun die zweite Hälfte des Verses die letzte Zeit des Antiochus schildert, so die erste die ganze Zeit, seit Antiochus nach Jerusalem gekommen und Stadt und Tempel plünderte bis zu seinem Tode, = 7 Jahre, 142—149 nach seleucidischer Rechnung, 1. Makk. I, 20. und VI, 16., 171 vor Chr. bis 164, und הִגְבִּיר ist ebenfalls, mag man das Wort im guten oder bösen Sinne nehmen, nach XI, 30—35. zu fassen. Antiochus verband sich mit den abtrünnigen Juden, während auch ihrerseits die Gläubigen fest zusammenhielten. Haben wir hier augenscheinlich den Epiphanes, so finden wir ihn ebenso in der zweiten Hälfte von Vers 26., denn das Suffix von קִצּוֹ auf Stadt und Heiligthum zu beziehen, ist Willkür, besonders da unser Abschnitt hauptsächlich nur die Stadt berücksichtigt, und auch XI, 45. vom Tode des Antiochus, wie hier geredet wird, „er geht im Kriege unter;" der Artikel in בַּשֶּׁטֶף ist zu erklären „in seinem, dem von ihm unternommenen Zuge;" und zu dieser Erklärung giebt auch VIII, 24. eine passende Parallele, denn dort הִשְׁחִית mit Auberlen, der Prophet Daniel pag. 163. in moralischem Sinne zu nehmen, und von religiöser Corrumpirung zu deuten, ist ganz willkürlich, weil das Verbum שָׁחַת sonst nirgends in diesem Sinne vorkömmt. Also geht auch hier alles mit Epiphanes zu Ende, was auch Delitzsch in Herzogs Realencyclop. s. v. Daniel vollkommen zugesteht, und so sind die übrigen Angaben unsers Abschnittes von Antiochus an aufwärts zu nehmen. Den Anfang machen Jerem. XXV, 11. XXIX, 10. XXX. XXXI., was aus Dan. IX, 2. erhellt, und dass mit Antiochus die 70 Jahrwochen zu Ende gehen, zeigt Vers 24., der ganz auf VIII, 13. 14. ruht, so dass הַפֶּשַׁע eben der Frevel des Antiochus ist, der weggeschafft werden muss, לְחָתֵם u. s. w. = וְנִצְדַּק קֹדֶשׁ, worauf die messianische Zeit folgt, bis auf welche überhaupt alle Weissagung sich erstreckt. Ich gestehe gern zu, dass Vers 25. und die erste Hälfte von 26 höchst schwierig zu deuten sind, doch muss dies natürlich so geschehen, dass die Hauptweissagung nicht darunter leidet, und mit der allgemeinen Tendenz unsers Buches kein Widerspruch stattfindet.

Zugegeben muss werden, dass wir bis dahin nirgends so specielle Ankündigung der Zukunft getroffen, und dass darum unser Buch den Eindruck von Wahrsagungen macht, wie solche Lykophron der Kassandra in den Mund legt, über den Schöll, Geschichte der griechischen Literatur, 2. B. pag. 47., deutsche Uebersetzung, nachzulesen, oder wie die sibyllinischen Orakel enthalten, über welche die Untersuchungen von Bleek in der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke I. pag. 120 ff. zu vergleichen, und wie wir solche auch in einigen indischen Puranos treffen, wie z. B. im Vishnu Purana, übersetzt von Wilson pag. 461 ff., und dieser Unterschied zwischen unserm Buche und den sämmtlichen übrigen prophetischen Schriften des A. T. und wieder seine Aehnlichkeit mit heidnischen Wahrsagungen, erlaubt den schon vom Neuplatoniker Porphyrius geäusserten Verdacht, unsre Schrift kleide nur Vergangenheit in Ankündigung der Zukunft ein, wie Lykophron, die Sibyllinen und die Puranos, und werde mit dem Namen des Propheten Daniel eingeführt, ihr so mehr Ansehen zu verschaffen, wie es denn in spätrer Zeit bei den Hebräern Sitte geworden war, aus dem angegebenen Grunde Schriften unter dem Namen berühmter Männer der Vorzeit zu verfassen, wofür Koheleth den deutlichsten Beweis liefert, und sei darum auch, wie jene Wahrsagungen, „verhüllt, deutlich und speciell." Wir schliessen uns an diese Ansicht an und halten dafür, unser Buch sei unmittelbar nach dem Tode des Antiochus Epiphanes geschrieben, wozu uns drei Gründe hauptsächlich bewegen: 1) dass Sirach in seinem Verzeichnisse der berühmten Männer der Vorzeit des Daniel nicht gedenkt, sondern Cap. XLIX, 11 ff. von Ezechiel auf den Serubabel übergeht, während doch gerade für einen nachexilischen Schriftsteller die Weissagungen des Daniel, die sich jetzt zu erfüllen begannen, die höchste Wichtigkeit hatten und die Uebergehung des Daniel, seiner Treue und Anhänglichkeit an den wahren Gott wären rein unbegreiflich, wenn zur Zeit Sirach's unser Buch schon existirt hätte. Man hat, das Gewicht dieses Grundes zu schwächen, darauf hingewiesen, dass auch der 12 kleinen Propheten bei Sirach nicht gedacht werde, was aber doch ein gewaltiger Unterschied ist; denn diese lagen dem Sirach schon als e i n Werk vor und wo hätte er sie eben desswegen

einreihen sollen? Uebrigens kann XLIX, 10. auch nur am unrechten Orte stehen; wie verschieden ist bei Sirach die Eintheilung! und nach XLVI, 12. ist die Sprache wenigstens ächt, auch zeigt XLIX, 11. coll. Haggai II, 21., dass Sirach den Haggai und somit die kleinern Propheten kannte, daher auch Herzfeld, Gesch. Isr. II. pag. 95. sich für die Aechtheit dieses Verses ausspricht. Ferner wissen wir von den Lebensumständen der einzelnen kleinen Propheten so viel als nichts, Sirach gedenkt aber auch des Lebens der von ihm erwähnten Männer und konnte diese Propheten schon darum übergehen; aber dass er von Daniel nichts sollte berichtet haben, von Daniel, dessen Leben und Weissagungen für die nachexilische Zeit das Belehrendste und Trostreichste gewesen wäre, was hätte angeführt werden können, so dass die Nothwendigkeit seiner Erwähnung von selbst klar ist, ist ganz undenkbar. Wie keine andre Schrift des A. T. zeigt Daniel, wie Gott die Seinen schützt! cf. auch Bleek in der angeführten Zeitschrift III. pag. 189. und in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 5. Bd. 1. Heft. Hävernick, in der Einleitung zu seinem Commentar zu Daniel sucht zwar pag. XLI. zu beweisen, dass Sirach den Daniel kannte und nachahmte, allein dass bei Sirach einigemal der Thron Gottes von Wolken umgeben dargestellt wird, stammt nicht aus Daniel, bei dem sich diese Vorstellung nicht findet, auf keinen Fall VII, 13., und auch die übrigen von Hävernick zur Rechtfertigung seiner Behauptung beigebrachten Stellen beweisen durchaus keine Nachahmung, sondern sind Product der Zeitverhältnisse des Siraciden. Wie deutlich zeigt sich im 1. Buch der Makkabäer Bekanntschaft mit Daniel! Hengstenberg, Beiträge I, p. 21. bemerkt auch, Esra sei bei Sirach nicht erwähnt, es dürfe also nicht auffallen, wenn Daniel übergangen sei. Allein in älterer Zeit galt Nehemia, wie Sirach XLIX, 13. und 2. Makk. I. II. zeigt, mehr denn Esra, und namentlich erklärt die letzte Stelle, warum Esra bei Sirach übergangen werden konnte; erst in der talmudischen Periode wurde der früher dem Nehemia gezollte Ruhm auf Esra übertragen. 2) Sehen die Juden selbst den Daniel nicht als Propheten an und rechnen ihn nicht zu ihrer, sondern zur dritten Abtheilung ihrer heiligen Schriften. Dieser Umstand zeigt, dass unser Buch nicht den andern alten Propheten gleich ge-

achtet wurde, oder dass man es erst später auffand, oder darauf aufmerksam wurde und es darum mit den Schriften verband, die wie Chronik, Esra, Nehemia, Esther erst längere Zeit nach dem Exile geschrieben wurden oder die doch anerkannt, wie die Psalmen, noch nach dem Exile spätern Zuwachs erhielten, oder deren Sammlung noch nicht so abgeschlossen war, dass nicht noch etwas hinzugefügt werden konnte, und so zeugt auch dieser Umstand für die spätere Abfassung des Daniel und kann nur aus ihr erklärt werden, denn der von den Gegnern gemachte Unterschied zwischen Propheten im Amte und ohne Amt ist rein aus der Luft gegriffen. 3) sind III, 5. 7. 15. griechische Instrumente erwähnt: סוּמְפֹּנְיָה, 5, 15, und hingegen Vers 10 סִיפֹּנְיָה das griechische *συμφωνία*, die Sack- oder Doppelpfeife. Dass dieses Wort griechischen Ursprungs ist, erhellt schon aus der verschiedenen Schreibart, die nur aus dem griechischen *υ* gut erklärt werden kann, wobei noch hervorgehoben werden kann, dass nach Polyb. XXVI. 10. XXXI, 4. Epiphanes dieses Instrument besonders liebte. So zeigt auch die Form von קִיתָרוֹס, dass dieses Wort, wenn es auch ursprünglich persisch war, doch durch Vermittlung der Griechen zu den Hebräern gekommen, und die Endung וֹס ist aus *ισ* entstanden, wie אִירוֹס = *ἶρις*, Gesen. thesaur. pag. 1215. Sicher gehört auch noch פְּסַנְתֵּרִין, *ψαλτήριον* hieher, dessen *λ* sich dem macedonischen Dialekte gemäss in נ verwandelt hat und dessen *ιον* in ין überging, wie aus *συνέδριον* סנהדרין entstand, Gesen. pag. 1116. Dass mit der griechischen Herrschaft die Juden auch griechische Musikinstrumente kennen lernten ist natürlich, schwer aber zu begreifen, dass Nebukadnezar bei irgend einer Feierlichkeit griechische Instrumente gebraucht habe. Die Möglichkeit muss allerdings zugegeben werden, war ja ein Bruder des griechischen Dichters Alkäus im Dienste des Nebukadnezar, Müller, Geschichte der griechischen Literatur 1. Bd. pag. 303; allein auch angenommen, dass zu Nebukadnezar's Zeit die Babylonier einige Kenntniss von griechischen Instrumenten hatten, so ist doch bis zur Anwendung derselben bei grosser Feier, wo gewöhnlich die alte Sitte galt, ein gewaltiger Unterschied. Man glaubt, cf. O. Müller, Geschichte der griechischen Literatur I. pag. 293, bei Daniel eine Schilderung einer Symphonie zu lesen, wie sie von Alexander an an den macedo-

nischen Höfen stattfand, wozu noch kömmt, dass Psalterium und Symphonie erst bei den spätern griechischen Schriftstellern von 150 vor Chr. an erwähnt werden, und wie unsre Schrift verbindet Polyb. II. pag. 15. Ausgabe von Didot im Leben des Antiochus Epiphanes „Horn und Symphonie“ als Lieblingsinstrumente dieses Königs. Ausser diesen drei eben angeführten Hauptgründen giebt es aber auch noch andre, die mich veranlassen, unserm Buche das makkabäische Zeitalter zuzuschreiben. Es scheint mir nämlich das Gebet Dan. IX. eine Nachahmung von Esra IX. und Nehem. IX. zu sein; dafür spricht, dass Dan. IX, 7. Jerusalem bewohnt ist, was nicht in die Zeit des Darius Medus passt, und 24. setzt doch höchst wahrscheinlich sogar das Bestehen des Tempels voraus, wonach 17. 18. von Verwüstung durch heidnische Greuel zu deuten sind, vergl. 1. Makk. I, 41; sodann findet so bestimmte Rückweisung auf das mosaische Gesetz, wie wir es hier 11. 13. treffen, bei keinem Propheten statt, wohl aber 2. Chron. XXIII, 18. Esra III, 2. VII, 6. Nehem. VIII, 1. Die Gebete der Chronik, des Esra und Nehemia sind unter sich sehr ähnlich, vergl. Nehem. IX, 5. 6. mit 1. Chron. XXIX, 10 ff. und 2. Chron. II, 12., Esra IX, 6. mit 2. Chron. XXVIII, 9., und rühren, wie jetzt ziemlich allgemein zugegeben wird, alle von einem Verfasser her; wäre nun Dan. IX. das Original, so müsste man annehmen, dem Verfasser der zweiten Quelle der Chronik habe immer nur dieser Abschnitt vorgeschwebt, während es doch gewiss viel natürlicher ist, anzunehmen, der Verfasser des Buchs Daniel habe sich an die jüngsten historischen Schriften angelehnt. Aus diesem Umstande erkläre ich mir auch, dass der Rückblick auf die frühern Führungen Gottes mit Israel, vergl. Dan. IX. mit 2. Chron. XX, 5 ff. Esr. IX, 6 ff. Nehem. IX. so viel Aehnlichkeit hat, und dass der verhältnissmässig seltene Ausdruck "וַתִּתַּךְ חֲמָתִי" 2. Chron. XII, 7. XXXIV, 21. 25. sich fast wörtlich Dan. IX, 11. wiederfindet. Ebenso ist בֹּשֶׁת הַפָּנִים Dan. IX, 7. 8. aus 2. Chron. XXXII, 21. Esra IX, 7. entnommen, cf. Esra VIII, 22. IX, 6. und nun wissen wir auch, woher Dan. IX, 9. das seltene Wort סְלִחוֹת hat, das nur noch Nehem. IX, 17. Ps. CXXX, 4. vorkömmt. Endlich werden noch Dan. IX, 8. die Könige unpassend erwähnt. Ferner finden sich in unserm Buche noch einige historische

Unrichtigkeiten, die dafür zeugen, dass dasselbe nicht von einem Zeitgenossen der erzählten Begebenheiten herrühren kann. Dahin gehört I, 1., Nebukadnezar sei im dritten Jahre der Regierung des Jojakim nach Jerusalem gekommen und habe von da Gefangene, unter ihnen den Daniel, nach Babylon abgeführt. Dagegen spricht, dass Jerem. XXV. erst im vierten Jahre des Jojakim die Ankunft des Nebukadnezar in Jerusalem weissagt und nach XXXVI, 9. im fünften Jahre des Jojakim ein Fasten veranstaltet wird, dieses Unglück abzuwenden. Keine der beiden Arten, diesen Widerspruch zwischen Jeremias und Daniel zu heben, sagt mir zu. Die erste, Nebukadnezar sei schon vor der Schlacht bei Carkemisch nach Jerusalem gekommen wie Oehler, Hofmann, Hävernick, Einl. II, 2. pag. 474. annehmen, zerfällt, wie Keil, Einl. pag. 440, 2. Edit. §. 131., Delitzsch s. v. Daniel pag. 275. zeigen, wegen den emphatischen Weissagungen des Jeremias in sich selbst; denn unmöglich hätte Jeremias so sprechen können, wäre Jerusalem schon früher von Nebukadnezar erobert worden: und die zweite, בָּא durch „er zog“ zu deuten, wie Delitzsch und Keil l. c. versuchen, geht desswegen nicht, weil vom Kriegszuge עָלָה gewöhnlich gebraucht wird, so dass auch Hävernick in seinen neuen Untersuchungen pag. 61. und Einleitung l. c. diese früher von ihm vertheidigte Ansicht wieder aufzugeben sich gezwungen fühlte. Weiter erscheint Dan. V. Belsazar als der letzte König von Babylon und seine Mutter als Gattin des Nebukadnezar, was gegen die Geschichte streitet. Den Belsazar aber mit Evilmerodach zu identificiren, geht deswegen nicht, weil die Eroberung Babylons durch die Meder und Perser mit seinem Tode in Verbindung gesetzt wird, was man nur durch einen Machtspruch leugnen kann. Soll aber Belsazar der letzte König von Babylon sein, so muss man, ihn mit Nebukadnezar in Verwandschaft zu bringen, die Nachrichten des Berosus, Fragm. ed. Richter, pag. 67., dieser letzte König habe nicht der Familie seiner Vorgänger angehört, verwerfen, wie Hengstenberg, Beiträge I. pag. 326. thut, wozu man aber durchaus kein Recht hat, was schon Volney, recherches et caet. Tome II. pag. 265. nouv. edit. bemerkt, und auch Hävernick, neue Untersuchungen pag. 71. vollkommen anerkennt, und so scheint immer am besten hier Verwechslung mit der aus Herodot bekannten Königin

Nitokris und dunkle Bekanntschaft mit einer Ueberlieferung, die Aehnliches, wie jener Geschichtschreiber berichtete, anzunehmen, wodurch aber der Zeitgenosse ausgeschlossen wird; auch muss in dieser Erzählung auffallen, dass Belsazar V, 11. den Daniel nicht kennt, dieser aber VIII, 27. in seinen Diensten war. Ebenso fällt die Erzählung vom Wahnsinn des Nebukadnezar Cap. IV. höchst auf, und schwerlich möchte sich aus der alten Geschichte ein zweites Beispiel beibringen lassen, dass ein wahnsinnig gewesener König nach sieben Jahren des Wahnsinns wieder zur Regierung gekommen, besonders im Morgenlande! Dazu kömmt, dass wir von keiner andern Seite etwas sicheres von einem Wahnsinn des Nebukadnezar wissen, was ich entschieden gegen Hävernick, neue Untersuchungen pag. 52. behaupten muss; denn wo redet Abyden von einem Wahnsinn des Nebukadnezar? Ueber diesen Schriftsteller kann übrigens noch Hengstenberg, Beitr. I. pag. 103 verglichen werden, und über Nebukadnezar, Niebuhr, Assur und Babel pag. 206 ff.

Was bezweckte unser Verfasser mit seinem Buche? Er wollte in der schrecklichen Zeit nach Epiphanes den Glauben seines Volkes durch die Hinweisung auf die baldige Ankunft des Messiasreiches stärken, das von den Propheten verheissen war und an welchem, wie längst geweissagt worden, nur die Frommen Antheil haben werden. Er wollte vor dem Abfall zur griechischen Religion bewahren, dadurch, dass er zeigte, wie Gott seine treuen Verehrer zu schützen wisse, III. VI., zugleich aber auch die strafe, die sich gegen ihn erheben, IV. V. und bringt darum für beides Beispiele. Dann aber zeigen seine Weissagungen, dass die Leiden Juda's längst von Gott bestimmt sind, weil er die Zukunft genau voraus wisse, II. IX., aber nur kurze Zeit dauern werden, VII. VIII. XI. XII. cf. Bleek, Zeitschrift I. pag. 158. Somit zeigt Daniel, dass Gott allein herrsche II. III. IV. V. VI. VII. und darum sind diese Abschnitte auch chaldäisch geschrieben, auf dass auch Nichthebräer sie lesen und auch Aramäer den wahren Gott erkennen können, was auch für VII. gilt, wo wie II. das Reich Gottes den Weltreichen entgegengesetzt ist, oder mit andern Worten, die Macht Gottes der Weltmacht, und gezeigt wird, dass Gottes Macht noch überall siegen werde, wobei noch zu bemerken, dass die chal-

däische Sprache auch daraus erklärt werden kann, dass II—VI. Vorfälle erzählen, die sich am Hofe zu Babylon ereigneten. Es scheinen mir die Erzählungen des Buches Daniel eine Art von Hagada zu sein, über welche Zunz, die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden pag. 61. 114. 118 ff. zu vergleichen, die Weissagung hingegen hat den Charakter der Apokalyptik. Nach Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. §. 7. mit welchem auch §. 9. verglichen werden kann, bildet nämlich die Apokalyptik, die schon gegebene Idee von der Zukunft des Reiches Gottes im Einzelnen und auf concrete Weise weiter aus, berechnet die Vollendung des messianischen Reiches in und nach bestimmten Zeitverhältnissen und stellt den so entwickelten Stoff mit grösserem Aufwand von Bildern und Allegorieen in der Form zusammenhangender Ekstasen und Visionen dar. Diese Apokalyptik scheint mir durch die Sibyllinen vermittelt und in ihrer Form Nachahmung derselben zu sein; diese wurden besonders in den Perserkriegen hervorgezogen, wie Klausen, Aeneas und die Penaten I. pag. 242 zeigt, betrafen besonders Asien, wo auch die meisten Sibyllen zu Hause waren und kamen dann nach Alexandrien, wo sie besonders von Juden benützt und nachgeahmt wurden, wie aus Friedlieb, oracula Sibyllina Einl. pag. XXXII. XXXV. XXXXVIII. LXII. LXXI. erhellt. Dass aber auch die östlichen Juden sich an dieser Art zu weissagen betheiligten, deutet die Nachricht von einer in hebräischer Sprache redenden Sibylle an, Klausen, l. c. pag. 219., und als ein Erzeugniss dieses Einflusses vorderasiatischer sibyllinischer Weissagungen sehe ich unser Buch an. Nicht als ob unmittelbarer Einfluss von Alexandrien aus von mir angenommen würde, sondern ich sage nur, das dritte Buch der Sibyllinen oder wenigstens einige Abschnitte desselben, die in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. oder doch nach Ewald, „die sibyllinischen Bücher“ pag. 9., 124 vor Chr. zu versetzen und Daniel sind durch denselben Geist hervorgerufen, wie schon Bleek in der Zeitschrift von Schleiermacher u. s. w. pag. 223. annimmt, und dass im makkabäischen Zeitalter solche apokalyptische Weissagung in Palästina Sitte war, zeigt auch das unser Buch nachahmende Buch Henoch, welches nach der Bearbeitung von Dillmann, Einl. pag. 51. in Palästina geschrieben und nicht viel später ist als unser Buch, etwa

110 vor Chr., Dillmann, pag. XLIV., von welchem Resultate auch Ewald, Abhandlungen über das Buch Henoch pag. 73. nicht sehr abweicht, der mir auch ganz aus der Seele schreibt: eine solche ganz eigenthümliche Art von Schriftstellerei könne nie sehr lange Zeit dauern, und somit kann auch die Nachahmung bis auf einen gewissen Punkt zur Bestimmung des Zeitalters einer Schrift dienen.

Diejenigen Gelehrten, welche unser Buch dem im Exile lebenden Propheten Daniel zuschreiben, stützen sich besonders auf Matth. XXIV, 15., woselbst sie einen Spruch des Heilandes zu finden glauben, der die Aechtheit unsers Buchs behaupte. Indessen darf mit Recht gefragt werden, ob die Worte τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου dem Heilande selbst, oder nur dem Matth. angehören? Für letzteres spricht, dass Matth. alttestamentliche Weissagungen mit τὸ ῥηθέν auch sonst einführt I, 22. II, 15. 17. IV, 14. XII, 17. XIII, 35. XXI, 4. VIII, 7., während der Heiland selbst, wo er alttestamentliche Stellen in seine Reden verwebt, anders redet, XIII, 4. XV, 7. XXI, 13. 16. 42. XXII, 41. und nur XXII, 31. bietet allenfalls eine Analogie zu XXIV, 15., obgleich ῥηθέν an diesen beiden Stellen nicht den gleichen Sinn hat. Zu vergleichen ist auch Tholuck, das A. T. im Neuen, 5. Edit. pag. 28. Ferner behaupten dieselben Gelehrten, dass sich der Heiland auch sonst auf den Daniel beziehe, namentlich Matth. XXVI, 64; allein hier frägt es sich noch vielmehr, ob solche Berufung mit Recht stattfinde, denn das Kommen auf den Wolken des Himmels, das der Heiland von sich aussagt, weist nicht auf Dan. VII, 13., weil dort von einem Kommen von der Erde in den Himmel oder vor das himmlische Gericht die Rede, wie richtig Hofmann, Weissagung und Erfüllung I. pag. 291. erklärt, und eben so wenig kann der Name „Menschensohn" füglich aus Daniel abgeleitet werden, da bei ihm der Mensch nur dem Thiere entgegentritt und nur die gänzliche Verschiedenheit des letzten Reiches von dem der Thiere dargethan werden soll, Hofmann l. c. pag. 290., auch ist über diese vom Heiland öfters gebrauchte Benennung, Lutz, bibl. Dog. pag. 290. zu vergleichen. Die Ausdrücke, deren sich der Heiland zur Bezeichnung seiner höhern Würde bediente, scheinen den messianischen Vorstellungen seiner Zeit entnommen, wie auch die Redeweise βασιλεία τῶν οὐρανῶν aus den Targums stammt und

weil wir die Präexistenz des Messias, die sich der Heiland im vierten Evangelium beilegt, deutlich im Buche Henoch finden, XLVIII, 6. LXII, 7. nach der Uebersetzung von Dillmann; der Messias sitzt nach demselben Buche „auf dem Throne der Herrlichkeit,“ LV, 4. LXI, 8., heisst „der Erwählte“ und „der Menschensohn,“ XLVI, 2. 3. u. a. St., „der Gesalbte“ XLVIII, 10. LII, 4., und ihm ist das Gericht über Alles übergeben, LV, 4. LXI, 8., vergl. auch die Einleitnng bei Dillmann, pag. XIX—XXII., und so glaube ich mich dahin aussprechen zu müssen: der Heiland fasste die Bezeichnung seiner höhern Würde theils in alttestamentliche Redeweisen, theils in seiner Zeit entnommene, und wir dürfen nicht einseitig uns nur auf das A. T. berufen und aus der Anwendung von Stellen einer Schrift desselben zu viel auf den Ursprung derselben schliessen, sonst könnte man *auch für* das Buch Henoch zu viel beweisen wollen, vergl. die Abhandlung von Ewald, pag. 70. Indessen auch angenommen, der Heiland habe an die Aechtheit des Daniel geglaubt, so glaubte er auch an die des Pentateuches, Joh. V, 47. Matth. XIX, 78. Marc. XII, 26. Luc. XXIV, 44. und dennoch können Männer entschiedenen und festen Glaubens wie Delitzsch in der Einl. zum Comment. zur Genes. und Kurtz in der Geschichte des A. B. 2. Bd. pag. 534 ff. die Abfassung des Pentateuches in seiner jetzigen Form durch Mosen nicht mehr vertheidigen, glauben aber dennoch an seine Kanonicität, und so behaupten wir auch die Kanonicität des Buches Daniel und behaupten, es *sei* geschrieben von einem Manne Gottes, zur Zucht und Unterweisung und zur Stärkung des Glaubens seiner Zeitgenossen, zu einer Zeit, da viele abgefallen und ihrem Herrn untreu geworden. Bei dieser Gelegenheit glaube ich zum Nachlesen Hauff, Offenbarung und Kritik pag. 257 u. 274 und Hoffmann, Missionsfragen 1. Th. pag. 100 ff. empfehlen zu dürfen.

Betrachten wir nun die Form unsrer Schrift, so zerfällt sie, wie schon bemerkt, in Hagada und Weissagung. Erstere umfasst I—VI., die zweite VII—XII. Der erste Theil ist mit Ausnahme des ersten Capitels chaldäisch, der zweite mit Ausnahme von VII. hebräisch geschrieben. Gegen diese gewöhnliche Eintheilung unsres Buches schlägt Auberlen, Dan. und die Offenb. pag. 29 ff. eine andere vor, die auf der Verschiedenheit der Sprache beruht, und indem er I. als Einleitung

ansieht, stellt er II—VII. und dann VIII—XII. zusammen und behauptet, der Verfasser zeige durch die verschiedene Sprache, dass er diese Eintheilung beabsichtigte und die chaldäischen Abschnitte stellen die Entfaltung der Weltmächte universalistisch dar, die hebräischen ihre Entwicklung im Verhältnisse zu Israel. Wir können auch diese Eintheilung zugeben und nach ihr, wie wir oben gethan, den Wechsel der Sprache erklären, auf jeden Fall ist aber ebenfalls zuzugeben, dass bei der Anordnung unsrer Schrift auch die zuerst angegebene sächliche Eintheilung Einfluss hatte, sonst müsste VII. vor V. stehen, und es ist schwer einzusehen, wie IV. und VI. einen historischen Ueberblick der Weltmächte geben sollen. In seiner Anlage zeigt unser Buch eine gewisse Kunst und Gelehrsamkeit. II. zeigt im Allgemeinen die Macht Gottes, der sein Reich eintreten lässt, wenn es ihm gefällt und diese Macht Gottes wird nun gezeigt in der Art, wie Gott das Schicksal des Einzelnen, sei er Hebräer oder nicht, leitet III—VI., und in seinen Führungen mit dem ganzen Volke, VII—XII. Dabei werden aber IV, 13. 23. die sieben Jahre der Bedrängniss durch Antiochus, den Viele seiner Zeit ἐπιμανής nannten, sehr gut berücksichtigt, und immer giebt unsre Schrift zuerst Allgemeineres, das nachher genauer bestimmt wird. So wird II. zuerst VII., dann dieses Cap. VIII. weiter ausgeführt, und was in diesen beiden Abschnitten in der Vision geschaut wird, IX—XII. ohne dieselbe geweissagt. Hat VII. noch die sämmtlichen Weltreiche verkündet, so VIII. schon nur die letzten, und die Zeit der Verwüstungen des Epiphanes ist in deutlicher Zahl angegeben; noch deutlicher schildert IX. sein Treiben, und zeigt, wie er mit seinem Heere gegen Juda wüthen werde, bis er im Kriege umkomme, und diese Kriege malen X—XII. aus. Gelehrsamkeit zeigt der Verfasser sowohl in der Art, wie er II. und VII. die Folge der vier Weltreiche darstellt, was er, um sich Glauben zu verschaffen, thut, hat er das Frühere richtig verkündet, so kann man ihm auch das Nachkommende, die nahe Ankunft des Reiches Gottes glauben, wie wir Aehnliches auch bei den Sibyllinen finden, wie die Einleitung von Friedlieb zeigt, als auch in seiner Bekanntschaft mit ältern Abschnitten des A. T. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, dass das Gebet IX. aus Esra und Nehemia entnommen

glaube aber nach der Bemerkung von Lengerke, Commentar pag. LX. auch auf Dan. IV, 8 ff. verweisen zu dürfen, wo offenbar die Schilderung des Baumes aus Ezech. XXXI. stammt; sodann ist Dan. VII. die Beschreibung des Thrones Gottes aus Ezech. I, 26. 27. und X. entlehnt und die Erziehung Daniel's am Hofe zu Babel erinnert an die des Moses am ägyptischen Hofe, die Art, wie Daniel durch seine Traumdeutungen zu hohen Ehren kam, an Joseph, und Dan. XI, 30. die chittäischen Schiffe an den Ausspruch Bileam's, der nun auf die Römer bezogen wird.

Die Sprache unsers Buches ist eine verdorbene, wie sich auch im Zeitalter der Makkabäer, in welchem das Aramäische immer mehr eindrang, erwarten lässt, obschon auch in dieser Zeit und noch später das Hebräische sich als Schriftsprache erhielt, wie Grimm, Comment. zum 1. Buch der Makk. Einl. pag. XVII. und Movers in der Bonner Zeitschrift Heft 13. pag. 31 ff. gezeigt haben. In Bezug auf die Nachweisung der spätern Sprachweise unsers Buches kann ich, da dieselbe allgemein zugegeben ist, kurz sein, und ich bringe darum auch nur einzelnes dafür Zeugendes bei. Dahin gehört die Redeweise מִנָּה עַל I, 11. wie 1. Chron. IX, 29. מַדָּע Dan. I, 4. 17. wie 2. Chron. I, 10. 11., כְּתָב für סֵפֶר, Dan. X, 21., wie Ezech. XIII, 9. גִּיל Alter, Dan. I, 10. wie im Talmud, חִיֵּב sich verfehlen, Dan. I, 10. wie häufig im Rabbinischen, der syrische Infinitiv, הִתְחַבְּרוּת Dan. XI, 23. מִכְמַנִּים Dan. XI, 43. aus dem Aramäischen stammend, u. a. m. Uebrigens zeigt sich, wie besonders de Wette, Einl. §. 256. nachgewiesen, durch das ganze Buch nicht nur einerlei Schreibart, sondern es stehen auch seine verschiedenen Abschnitte in Beziehung auf einander, wie z. B. II, 49. und III, 12. I, 2. und V, 2. II, 48. und V, 11. VIII, 1. und VII, 1 ff. IX, 21. vergl. VIII, 16. und a. St. zeigen, was alles auf einen Verfasser unsers Buches führt, so dass die frühere Ansicht von Eichhorn und Berthold, unsre Schrift rühre von mehreren Verfassern her, als genügend widerlegt nur noch zu erwähnen ist.

Noch verdient die Ansicht von Ewald, Proph. II. B. pag. 559 ff. und Bunsen, Gott in der Geschichte 1. Bd. pag. 514. Erwähnung. Diese Gelehrten nehmen nach Ezech. XIV, 14. 20. XXVIII, 3.,

woselbst von einem, weil mit Noah und Hiob in Gemeinschaft genannten früher lebenden Daniel, in sehr lobenswerther Weise die Rede, an, derselbe habe am Hofe zu Ninive gelebt, dort sich durch ein frommes Leben und Weissagungen Ruhm erworben und durch beides in der Sage fortgelebt, diese Sage sei dem Exulanten Ezechiel bekannt und darum auch Daniel von ihm genannt worden, und sie habe, weil sie von einem, an einem fremden Hofe lebenden Propheten erzählte, unserm Buche sofern zum Vorbild gedient, dass dasselbe auch seinen Propheten am heidnischen Hofe leben lässt und ihm ähnliche Weissagungen in den Mund legt wie die, welche der ältere Daniel soll ausgesprochen haben. Auf jeden Fall macht diese Annahme, wenigstens bis auf einen gewissen Punkt begreiflich, wie man dazu kam, den Propheten Daniel auf diese Art wirken zu lassen, nur ist dieser Hypothese eine mehr historisch gesicherte Grundlage zu wünschen.

§. 74.

Jona.

Ueber diesen Propheten erfahren wir aus I, 1. bloss, dass sein Vater Amithai hiess. Wir treffen nun 2. Kön. XIV, 25. einen Propheten Jona erwähnt, dessen Vater ebenfalls Amithai hiess und welcher Jerobeam II. weissagte, er werde die alten Grenzen des Reiches Israel wieder herstellen und diesen ist man, da auch der Name des Vaters zusammentrifft, wohl berechtigt für eine Person mit unserm Propheten zn halten. Ist diese Annahme richtig, so war Jona von Gathhepher gebürtig, einem Orte, der nach Hieronymus auf dem Wege von Sephoris nach Tiberias lag und nach Jos. XIX, 13. zum Stamme Sebulon gehörte. Da Hieronymus berichtet, es werde in Gathhepher das Grabmal des Propheten Jona gezeigt und ein solches heutzutage in El Meshad, einem Orte dieser Gegend sich findet, so hat eine klösterliche Tradition in El Meshad das alte Gathhepher wieder finden wollen. Alte christliche Schriftsteller, Hieronymus, Epiphanius, Dorotheus und Rabbinen erzählen, Jona sei der Sohn der Wittwe von Sarepta, bei welcher Elias verweilte und er heisse בֶּן־אֲמִתַּי, weil die Wittwe, als ihr Elias den vom Tode erweckten Sohn wieder gab, sagte, sie erkenne nun, dass das Wort des Elias אֱמֶת sei. Auch soll

er der Prophetenschüler sein, der den Jehu zum Könige salbte. Nach seiner Rückkehr von Ninive soll er, weil seine Drohung gegen diese Stadt sich nicht erwahrt hatte, sich in einem fremden Lande niedergelassen haben und dort in einer Höhle begraben worden sein.

Inhalt: Jona erhält von Gott den Befehl, nach Ninive zu gehen, der Bevölkerung dieser Stadt ihre Sünden vorzuhalten, fürchtet sich davor und begiebt sich nach Joppe, woselbst er ein Schiff besteigt, um sich auf demselben vor Jehova nach Tharschisch zu flüchten. Dieses Schiff wird von einem fürchterlichen Sturme überfallen, in welchem die Bemannung eine Strafe Gottes sieht und das Loos wirft, den Schuldigen, von der Gottheit Verfolgten zu erfahren. Das Loos trifft den Jona, und er bekennt, der Sturm sei seinetwegen gekommen und wenn man ihn ins Meer geworfen, werde dasselbe ruhig werden, worauf die Schiffer, wenn auch ungern, nach seinem Willen thaten, I. Nun sandte Jehova einen grossen Fisch, der den Jona verschlang, in dessen Bauch der Prophet drei Tage und drei Nächte blieb und während dieser Zeit betete er das II. gegebene Gebet, in welchem er Gott um Hülfe anflehte, worauf ihn der Fisch ans Land spie. Nun erhielt er zum zweitenmale Befehl, nach Ninive zu gehen, gehorchte und drohte Ninive nach Verfluss von 40 Tagen Untergang. Weil seine Drohung grossen Eindruck machte, so wurde vom Könige und dem gesammten Volke ein grosses Fasten und Bussfest um Abwendung des Unglücks veranstaltet und dasselbe sogar auf das Vieh ausgedehnt, nnd dieser Beweis ernster Reue gefiel Gott so wohl, dass der angedrohte Untergang der Stadt nicht erfolgte, III. Das missfiel aber dem Jona und er erklärte Gott unwillig, das habe er erwartet und darum zu entfliehen gesucht; denn er kenne Jehova als einen gnädigen Gott, der versöhnt werden könne, und nun solle ihn Gott nur gleich sterben lassen. Darauf baute sich Jona östlich von der Stadt eine Hütte, von der aus er das Schicksal Ninives sehen wollte, und Jehova liess schnell einen Wunderbaum aufgehen, dessen Schatten den Jona sehr erfreute, der aber schon am folgenden Morgen, von einem Wurme benagt, wieder verdorrte, und als nun Jona in der Hitze des Tags, über den Verlust des Baumes unwillig geworden, sich den Tod wünschte, sprach Gott zu ihm: Dich schmerzt der

Untergang des Baumes und mich sollte der Untergang von Ninive nicht schmerzen? IV.

In unserm Buche finden sich anerkannt aramäische Worte, wie von allen Seiten, auch von Hävernick, Einl. I, 1. pag. 217. oder 2. Edit. pag. 225. zugegeben wird, und von diesen soll jetzt eine Auswahl gegeben werden. Dahin gehört טַעַם Befehl III, 7., wie öfters in den nachexilischen Schriften: מִנָּה bestimmen, befehligen II, 1. IV, 6. 7. 8. vergl. Dan. I, 11., סְפִינָה Schiff I, 5. bei den Aramäern häufig, אָמַר befehlen II, 11. wie in der Chronik, Nehemia, Esther, יַבָּשָׁה Erde wie Ps. XCV, 5., נִשְׁבַּר vom Untergang eines Schiffes I, 4. wie Ezech. XXVII, 34., הֶעֱבִיר abziehen, ablegen wie Esth. VIII, 2. מַהֲלָךְ Gang, Weg III, 3. 4., wie Ezech. XLII, 4. Nehem. II, 6., das שׁ präfixum I, 7. 12. IV, 10. und das לְ zur Bezeichnung des Accus. IV, 6. Insbesondere zeigt das Gebet des Jona eine spätere Zeit, weil wir in demselben Reminiscenzen aus den spätern Psalmen treffen, wie Rosenmüller in seinen Scholien und Krahmer, Schriftforscher, Kassel 1839, I. pag. 53 ff. nachwiesen. So scheint II, 3. nach Ps. CXX, 1. und CXXX, 1. 2. gebildet, welche Psalmen Hengstenberg in die Zeit nach dem Exile versetzt. Ferner vergleiche man Vers 8. mit Ps. CXLIII, 4. und Jona II, 9. kann חַסְדָּם aus Ps. CXLIV, 2. stammen, den eine unbefangene Kritik dem David absprechen muss, und Jona II, 10. aus Ps. CXVI, 17. 18. Dazu kömmt eine gewisse Kunst in der Anlage dieses Gebets; sein Grundgedanke kehrt Vers 5. 7. wieder, so dass sich eine Art von Strophen bildet, und die letzte, die mit dem Grundgedanken beginnt, schliesst das Ganze mit einer Danksagung ab, Ewald, die poetischen Bücher des A. T. I. pag. 120. Solche Kunst ist aber bei einem in so grosser Noth gesprochenen Gebet nicht wohl anzunehmen. Auch in der Erzählung selbst finden sich Reminiscenzen, und zwar nicht nur aus dem Pentateuche und dem Propheten Joel, sondern IV, 8. erinnert zu sehr an 1. Kön. XIX, 4., als dass sich einem nicht die Abhängigkeit des Jona von den Büchern der Könige aufdrängen sollte, und so finden wir auch hier Benützung der späteren Bücher des A. T. Wir haben also sowohl in der an das Aramäische sich annähernden Sprache, die, wie oben gezeigt wurde, ganz die der späteren Bücher und darum

auch von der des Hosea wesentlich verschieden ist, als auch in der Bekanntschaft mit spätern Schriften des A. T. hinlängliche Gründe, anzunehmen, unser Buch falle in eine späte Zeit und könne nicht von einem in Jerobeam's II. Zeit lebenden Propheten herrühren. Dies erkennt schon der Talmud, der desswegen auch die Frage über den Verfasser unseres Buches ganz unentschieden lässt. Dazu kömmt, dass die Propheten zwar ihre Weissagungen aufschrieben, aber nicht die Geschichte derselben erzählten; unser Buch ist aber eine Geschichte der Weissagung über Ninive und als solche in der Prophetie des A. T. ohne Analogie. Die von Keil, Einl. §. 89. als analog angeführten Beispiele, Jes. VII. XXXVI—XXXIX. Jerem. XXXIV. XXXVII—XLII. sind ganz andrer Art; denn alle diese Stellen geben nur eine Einleitung zur Weissagung, *sie* geschichtlich zu begründen und zu erklären, während unser Buch nur von der Weissagung erzählt, diese selbst aber III, 4: עוֹד אַרְבָּעִים יוֹם וְנִינְוֵה נֶהְפָּכֶת nur mit ganz kurzen Worten angegeben wird, was auch Baumgarten in der Zeitschrift von Rudelbach und Guericke 1841 Heft 2. pag. 4. zugiebt. Somit werden wir auch durch diesen Umstand, und nicht allein durch die Sprache, bewogen, diese Schrift dem alten Propheten Jona abzusprechen, und wir halten dafür, es habe ein anderer von ihm erzählt. Wohl mag eine alte Nachricht zu Grunde gelegen haben, Jona habe gegen Ninive geweissagt, was mit 2. Kön. XIV, 25. zusammenhängen konnte; denn Jona *konnte* gar wohl ermahnen, sich vor dem um diese Zeit aufkommenden Assyrien nicht zu fürchten und darauf hinweisen, dass auch dieses Reich den Beschlüssen Gottes unterworfen sei. Auch lesen wir von nicht viel frühern Propheten, Elia, 1. Kön. XIX, 15 ff. und besonders Elisa 2. Kön. VIII, 7., dass sie umherwanderten, auch Ausländern weissagten und bei ihnen in Ansehen standen, und der Verfasser schloss seine Erzählung an Jona an, weil Jona nach 2. Kön. XIV, 25. besonders den Nachbarstaaten der Hebräer gedroht hat. Indessen glaube ich nicht, dass unser Buch in seiner jetzigen Gestalt eine Geschichte enthalte, schon darum, weil sich Cap. I. und IV. so viel Aehnlichkeit mit dem Betragen des Elia 2. Kön. XIX. zeigt, und insbesondere desswegen, weil es gegen alle Analogie ist, dass ein israe-

litischer Prophet zu einem fremden mit Israel kaum noch in Berührung gekommenen Volke gesandt wurde, ein Umstand, der sich schlechterdings nicht begreifen lässt und in dem auch kein göttlicher Plan zu erkennen ist; denn was sollte auch die III, 5 ff. erzählte ganz äusserliche Busse, die, wie auch Hävernick, Einl. II, 2. pag. 344. zugiebt, ohne Nachhalt war? Derselbe Gelehrte bemerkt auch pag. 341., das Gebot Gottes an Jona, nach Ninive zu gehen, sei über die Schranken der Theokratie hinausgegangen, und darum glaube ich auch hinzusetzen zu dürfen, ungeschichtlich; denn es lässt sich nicht aus den Gesetzen der hebräischen Prophetie, die sich immer auf das Reich Gottes bezieht, erläutern oder ableiten, wenn wir nicht eine rein äusserliche, mechanische Inspiration annehmen wollen. Auch erscheint das Benehmen des Jona Cap. IV. höchst auffallend. Dass Reue versöhne und die Drohung abwende, musste jeder Prophet wissen, und liegt auch deutlich in 1. Kön. XXI, 29., und darum fordern auch alle Propheten zur Sinnesänderung auf; und Jona allein sollte das nicht wissen und darüber unzufrieden sein, dass sich, weil Ninive Busse that, seine Drohung nicht erwahrte und so die Würde seines Amtes Preis gegeben sei? Einen andern Sinn kann ich IV, 2. 3. nicht finden. Jona's Unmuth ist ein ganz anderer als der des Elia, 1. Kön. XIX., denn dieser jammert, weil er keinen Erfolg seiner Wirksamkeit schaut, Jona aber, weil seine Predigt Wirkung gethan! und ganz unrichtig vergleicht Hävernick l. c. pag. 350. beider Stimmung. Endlich darf man auch auf das gehäufte Wunderbare in unserm Buche hindeuten, das an eitle Wundersucht grenzt und das, wenn es auch, wie Hävernick pag. 339. nachweist, an natürlichen Anschliessungspunkten nicht fehlt, doch offenbar der vergrössernden Sage entsprang. Nach allem diesem spreche ich die Ueberzeugung aus, unser Buch enthalte „eine zu religiösem Zwecke verarbeitete Sage," und eigne mir vollständig an, was Baumgarten in der Zeitschrift von Rudelbach und Guericke 1841 2. Heft pag. 4. sagt: „Die Stellung unsers Buches unter den Propheten lasse sich nur begreifen, wenn die in demselben erzählte Geschichte nicht um ihrer selbst willen erzählt werde, als weil ihr ein prophetischer Gedanke gegeben sei." Dieser Gedanke ist nun aber: „wer fest an Gott glaubt und

sich recht an ihn hält, wird zu jeder Zeit gerettet; denn Gottes Liebe umfasst Alles.“ So werden die Schiffer errettet, so Jona, als er seinen Ungehorsam erkannte und sich zu Gott wandte, und die Niniviten, weil sie der Predigt des Jona glaubten, und somit soll unser Buch eine Warnung für Israel sein und eine Mahnung, den Glauben an Gott nie aufzugeben und nicht zu murren, auch wenn ihm Unerklärbares geschehe, eine Mahnung, die, wie aus Maleachi erhellt, besonders in der Zeit nach dem Exile höchst nöthig war. Indessen gebe ich gerne zu, dass der Verfasser auch noch andere Wahrheiten einschärfen wollte, die man nicht gerade mit der Hauptidee unserer Schrift unter einen Gesichtspunkt bringen kann, die aber auch nicht gegen dieselbe streiten. Diese Bemerkungen erklären und rechtfertigen die Aufnahme des Buches Jona im Kanon. Auch die Anwendung des Heilandes, Matth. XII, 38 ff., XVI, 4. Luc. XI, 29 ff., und seine Bezugnahme auf unser Buch ist nun klar. Der Heiland will, dass man ihm glaube, und ohne weiteres Wunderzeichen seine Lehre annehme, weil er durch sein ganzes Leben sich als einen von Gott Gekommenen zeige und beweise, so wie auch dem Jona ohne weiteres Zeichen geglaubt wurde; nur das Zeichen des Jona, d. h. die Aufforderung zur Busse, wird den Pharisäern gegeben, und wenn sie ihren fleischlichen Sinn ändern und in das Zeichen Jesu, seine Wirksamkeit, eingehen wollen, werden sie alsobald Jesum als Heiland anerkennen, wie Neander, Leben Jesu pag. 267. 1. Edit. die neutestamentlichen Stellen erklärt.

Das jüdische und christliche Alterthum hielt den Inhalt unserer Schrift für wahre Geschichte, wie Tob. XIV, 4. 8. das Targum zu Nahum I, 1. die K. V. und der Talmud bezeugen; nur Josephus, der Archäol. IX, 10. 2. die Nachricht, dass Jona von einem Fische verschlungen und unbeschädigt wieder ausgespieen worden, einen λόγος nennt, könnte andeuten wollen, er finde sie nicht ganz glaubwürdig. Indessen hielt schon Abarbanel unsere Erzählung für einen Traum, und schon Kimchi giebt ihr den moralischen Zweck der Beschämung des ungehorsamen Israel durch gläubig gewordene Heiden. In neuerer Zeit, besonders von der Mitte des vorigen Jahrhunderts an, hielt man das Buch Jona theils für Erdichtung, theils für paränetisch be-

arbeitete Sage, vielleicht mit historischem Kerne, welcher Anlass gegeben, dass unser Buch schon so früh als wahre Geschichte gefasst worden. Dieser historische Kern kann nun natürlich nicht mehr herausgefunden werden; doch kann man darauf hinweisen, dass reine Erdichtung mit dem Genius des A. T. schwer vereinbar ist und man nur im höchsten Nothfalle seine Zuflucht zu einer solchen zu nehmen hat; auf der andern Seite darf aber auch hervorgehoben werden, dass gerade über die Propheten dieser alten Periode sich leicht Sagen bildeten, wofür die Bücher der Könige Zeugniss geben, und diese Sagen in den historischen Büchern des A. T. gerade von der Zeit an verschwinden als wir die Schriften der Propheten selbst besitzen. Auf jeden Fall ist aber, meiner Ueberzeugung nach, die Ansicht abzuweisen, unserm Buche liege ein griechischer Mythus zu Grunde, sei es nun von der in Joppe an einen Felsen geschmiedeten und von Perseus befreiten Andromeda, oder von der an einem Meeresfelsen gefesselten Hesione, die Hercules befreite, indem er in den Mund des sie verzehren wollenden Seeungeheuers sprang, und nachdem er drei Tage in demselben verweilt, es von innen heraus tödtete und wieder zum Vorschein kam, wogegen sich auch Winer im Realwörterbuche s. v. Jona ausspricht. Doch fehlt es in der neuesten Zeit auch nicht an Vertheidigern der buchstäblichen Wahrheit unserer Geschichte, als welche besonders Hävernick und Keil in ihren Einleitungen auftraten, denen Nägelsbach in der Realencyclop. von Herzog insofern beizuzählen ist, dass er die Realität der in unserer Schrift erzählten Facta behauptet, wenn schon die Form unsers Buches von ihm preisgegeben wird, denen ich aber aus den oben angegebenen Gründen nicht beistimmen kann. Eben so wenig kann ich mich zu einer der halbhistorischen oder allegorischen Erklärungen hinneigen, die Berthold, Einl. pag. 2364 ff. und Friedrichsen in der kritischen Uebersicht über die Ansichten vom Buche Jona, Leipzig 1841 zusammengestellt haben, nach denen Jona sich dadurch rettete, dass er sich an einen grossen todten Fisch hielt, oder dass Ninive die Stadt Samarien bedeuten solle, und der entstandene Sturm die innern Unruhen im Reiche Israel, während welcher die Propheten auf Befehl Jerobeam's II. nicht reden durften, — der Schlaf des Jona im Schiffe —

bis sie endlich doch weissagen, aber dafür gestraft werden, was dadurch angedeutet werden soll, dass Jona über Bord geworfen wird. Dass er von einem Fische verschlungen und gerettet nach Assyrien geht, soll das assyrische Exil andeuten, aus welchem die zehn Stämme durch Busse sich wieder befreien können.

§. 75.

Die poetischen Bücher des A. T.

Die Schriften des alttestamentlichen Kanons, die wir noch zu betrachten haben, gehören nach jüdischer Eintheilung zu den כְּתוּבִים, Hagiographen, von denen wir Ruth, Chronik, Esra und Nehemia schon bei den historischen, Daniel bei den prophetischen Büchern näher kennen gelernt haben. Die noch übrigen Bücher dieser *Abth*eilung, die Psalmen, Hiob, Sprüche Salomo's, Koheleth und das hohe Lied, die man ihrer Form wegen sehr häufig die poetischen Bücher des A. T. nennt, unterscheiden sich von den historischen und prophetischen Schriften dadurch, dass sie nicht, wie jene, die Thaten Gottes zur Kräftigung seines Reiches an seinem Volke erzählen, oder wie diese seine Entchlüsse und Anstalten zur Beseligung des Menschengeschlechtes weissagen, sondern darauf hinweisen, was der Mensch seinerseits zu thun hat, und wie er die ihm verliehenen Kräfte anwenden soll, damit der durch die תּוֹרָה gegründete Gottesstaat mit allen seinen Verheissungen sich erwahren und Gott sich *durch* dieselben an seinem Volke verherrlichen könne, wirken auf diese Weise zur Befestigung der Offenbarung im Herzen der Einzelnen und geben dadurch einen Beitrag zur Entwicklung des Reiches Gottes.

Alle diese Schriften ruhen auf der Thora, ergänzen sie, gehen aber nicht über sie hinaus und sind grösstentheils praktischen Inhalts. Es gilt bei ihnen durch geheiligte Reflexion den Menschen im Verhältnisse zum Gesetze zu begreifen und alle Begegnisse des menschlichen Lebens aus demselben zu erläutern, was ihm zu widersprechen scheint, nach bester Erkenntniss zu ordnen und mit dem Glauben in Harmonie zu bringen, und eben in diesem Streben nach der Befestigung des Reiches Gottes im innern Menschen liegt das Göttliche dieser Bücher, und der Grund, warum sie unter die heiligen Schriften

der Hebräer aufgenommen und ganz wie alle übrigen für heilig und von Gott eingegeben gehalten wurden, wie besonders Josephus in seiner Schrift gegen den Apion. I, 8. bezeugt. Dass den Hagiographen ein geringerer Grad von Theopneustie zukomme als der Thora oder den prophetischen Schriften, wurde erst im Mittelalter namentlich von Maimonides behauptet; vergl. hierüber Carpzov, Introd. in V. T. I. pag. 26. 2. Edit. Noch das Targum zum Koheleth beginnt: „die Worte der Weissagung, welche weissagte Koheleth" etc. und das hohe Lied ist „durch den Geist der Weissagung von Gott" geschrieben, cf. auch Herzfeld, Gesch. Isr. nach Voll. des zweiten Tempels II. pag. 18 ff. Da die poetischen Schriften des A. T. im Kanon der heiligen Schriften der Hebräer sind, so erklärt sich, dass wir von den vier Arten der Poesie, der epischen, dramatischen, lyrischen und didactischen, hier nur die beiden letzten treffen; denn nur Schriften religiösen Inhalts wurden im Kanon aufgenommen, solche, die die Führungen Gottes mit gesammt Israel oder Einzelnen erzählen oder Gott für seine Gnade danken oder darum flehen, oder nachweisen wie man dieselbe erlangen und überhaupt Gott wohlgefällig werden kann. Zu diesem Zwecke passen natürlich keine epischen Gedichte, alte Heldenlieder, welche die Grossthaten der Vorfahren preisen; denn abgesehen davon, dass bei einem Volke monotheistischen Glaubens, wie wir ihn bei den Hebräern finden, eine Menge von Sagen, wie z. B. die, die Stammväter der Fürstenhäuser als Göttersöhne darzustellen, gar nicht entstehen konnten, will der alttestamentliche Kanon nicht den Menschen in seiner Kraft darstellen oder erheben, sondern nur den Plan Gottes mit dem menschlichen Geschlechte und wie er denselben ausführte, erzählen, nicht der Menschen, sondern Gottes Thaten giebt uns das A. T. und gefällt sich im Gegensatz gegen die Literatur des übrigen Alterthums recht eigentlich in der Hervorhebung derselben. Deutlich zeigt dies namentlich die Geschichte der Eroberung von Palästina, wie sie das Buch Josua erzählt, das nirgends der Tapferkeit der Israeliten gedenkt, sondern ihre Siege über die Kananiter Folge der Wirksamkeit Gottes sein lässt, und darum treffen wir auch Josua X, 12 ff. 2. Sam. XXIII, 8 ff. nur noch Anklänge an ehemals vorhandene alte Heldenlieder,

und auch die am meisten epischen Charakter tragenden Pss. LXXVIII. CV. CVI. sind ihrer Haupttendenz nach didactisch. Eben so wenig konnte sich bei den Hebräern die dramatische Dichtungsweise naturgemäss entwickeln; denn das Drama entstand aus dem Epos, Nitzsch, Sagenpoesie der Griechen pag. 403., oder doch der Sage, Hug, Mythos der alten Welt pag. 18., oder mimischen Darstellungen eines Mythus, K. O. Müller, Gesch. der griech. Lit. II. pag. 26 ff., und namentlich sucht die Tragödie die Erzählung der Sage ethisch zu begründen und zu rechtfertigen, Nitzsch l. c. pag. 469., und dasselbe, was so eben von den Griechen gesagt wurde, treffen wir auch bei den Indiern wieder, wie Wilson, Theater der Hindu's, deutsch pag. 4 ff. und 10 ff. und Lassen, ind. Alterthumsk. II. pag. 502. nachweisen. Auch die lyrische Poesie des A. T., d. h. die Dichtung von *Liedern*, welche in Verbindung mit Musik gesungen worden und in denen im Gegensatze gegen die objectiv gehaltene epische Darstellung mehr das individuelle Gefühl, die Stimmung des Einzelnen sich zeigt, ist religiösen Inhalts und diente besonders dem Cultus oder doch im weitern Sinne zur Verherrlichung Gottes. Der lyrischen Poesie gehören die Psalmen an. Auch hier treffen wir Amos VI, 5. 2. Sam. XIX, 35. Spuren einer alten, nicht religiösen Lyrik, deren Erzeugnisse aber nicht im Kanon aufgenommen wurden. Die Lyrik verwandten bekanntlich auch Griechen und Indier bei ihren Culten, worüber Hermann, Lehrb. der griech. Antiquit. II. pag. 132., K. O. Müller, Literaturgesch. der Griechen I. pag. 306. 47. 79., Roth, zur Lit. und Gesch. des Weda, nähere Nachweisung geben. Auch die didactische Poesie des hebräischen Kanons, zu der die Sprüche Salomo's, Hiob, Koheleth und, meinem Urtheile nach, das hohe Lied gehören, sind insofern religiösen Inhalts, als sie zeigen, was der Mensch zu thun hat, sich das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, und sie Sittlichkeit und Gottesfurcht empfehlen.

Die hebräische Poesie hat kein durch regelmässige Abwechslung langer und kurzer Silben bestimmtes Versmass und alle Versuche älterer und neuerer Gelehrten, ein solches bei den Hebräern nachzuweisen, sind gänzlich verunglückt. Diese Eigenthümlichkeit der hebräischen Dichtung wird auch vom mittelalterlichen Buche Kosri II.

pag. 133 ff. edit. Buxtorf anerkannt und als ein Vorzug desselben gerühmt, und die spätere gereimte metrische Poesie der Juden des Mittelalters, in der Eleasar ben Jacob Kalir in der Mitte des zehnten Jahrhunderts zuerst dichtete, ist auf jeden Fall Nachahmung vielleicht christlicher, vielleicht mahomedanischer Vorbilder, Zunz, die synagogale Poesie pag. 84. Sachs, die religiöse Poesie der Juden pag. 205 ff. Hingegen finden Philo und Josephus in der Bibel die Versmasse der Griechen und letzterer behauptet Exod. XV. und Deut. XXXII. seien im Hexametertone geschrieben, und mit ihnen stimmen im Allgemeinen Eusebius, Hieronymus und Isidorus Hispalensis, deren Aussagen Saalschütz, von der Form der hebräischen Poesie pag. 5—12. zusammenstellt. Einen Versuch, griechische Metra bei den Hebräern an einzelnen Beispielen nachzuweisen, machte zuerst Franz Gomarus, Professor in Gröningen 1637, der in jedem hebräischen Gedichte die antiken Versarten wiederfand, jedoch so, dass ein Vers dem andern in Bezug auf das Metrum durchaus nicht gleicht. Franz Hare, 1786, wollte der hebräischen Poesie jambische und trochäische Verse vindiciren, gab aber zu, dass die hebräische Sprache keine Quantität der einzelnen Silben kenne; sodann suchte Bellermann, Versuch über die Metrik der Hebräer, Berlin 1813, willkürliche Versmasse bei den Hebräern nachzuweisen und will zeigen, dass schon durch den Accent gleichsam von selbst Trochäen und Jamben sich bilden, allein eben das will ihm nicht gelingen, und an demselben Fehler leidet auch das System von Saalschütz, der in der oben angeführten Schrift sich an die neue vulgärjüdische Aussprache anschliesst, den Accent nicht auf die letzte sondern die vorletzte Silbe legt und auch Silben annimmt, die bald kurz, bald lang sein können. Alle diese Gelehrten können kein einziges Gedicht von regelrechtem Versmasse nachweisen. Dass der hebräischen Poesie ein bestimmtes Silbenmetrum mangle, erkennt auch Ernst Meier, die Form der hebräischen Poesie, Tübingen 1853, und darum glaubt er den Rhythmus durch den Accent bezeichnet. Zugleich nimmt er an, dass jede Verszeile einem Doppeljambus entspreche, der jedoch nach Belieben verändert werden kann und somit leidet auch seine Theorie an einer gewissen Willkür.

Bei dieser Lage der Dinge schliesse ich mich an die Gelehrten an, welche nach dem Vorgange von Cowth in der hebräischen Poesie nur einen Gedankenrhythmus, den sogenannten Parallelismus membrorum finden. Dieses Grundgesetz im Versbau der Hebräer besteht darin, dass der Gedanke, zu lebendig, um in einem Satze ausgedrückt zu werden, erst in mehreren Wendungen sich wiederholt und sich so in einige, sich gegenseitig entsprechende, ebenmässige Glieder zerlegt, wie z. B. Ps. I, 1. derselbe Gedanke in dreimaliger Wiederholung wiederkehrt:

Heil dem Manne, der nicht wandelt nach der Frevler Rath,
Und den Weg der Sünder nicht betritt,
Und im Kreise der Spötter nicht sitzet;

oder wie Hiob VII, 1. in doppelter:

Ist dem Menschen nicht Kampf auf Erden,
Und sind nicht wie Tage des Miethlings seine Tage?

Den Parallelismus theilt man nun gewöhnlich ein in den synonymen, antithetischen und synthetischen, bei welcher Eintheilung auf den Gedanken geschaut wird, oder wenn hauptsächlich die Form berücksichtigt wird, in den vollkommenen und unvollkommenen, welche beide sich so von einander unterscheiden, dass bei ersterem wie z. B. Prov. X, 1. 5. 7. jedes Versglied dieselbe Zahl von Worten umfasst, was beim zweiten nicht der Fall ist. Synonym nennt man den Parallelismus, wenn derselbe Gedanke einigemale wiederholt wird, geschehe es auf positive oder negative Weise. Ersteres treffen wir z. B. Genes. IV, 23:

Ada und Zilla, höret meine Stimme,
Weiber Lamechs, merket auf meine Rede!

Ps. II, 1. Prov. I, 32, II, 3. und an vielen andern Stellen. Das zweite Ps. XVII, 5:

Erhalte meine Schritte in deinen Gleisen,
Nicht sollen wanken meine Füsse!

Ps. XVIII, 22. Hiob IV, 18. Prov. IV, 5. Bei dieser Art des Parallelismus kann ein Glied nur einen Theil des andern wiedergeben, wie Ps. LXVIII, 33:

Ihr Königreiche der Erde singet Gott!
Spielet dem Herrn!

oder einen Gedanken mehr enthalten, wie Ps. XXII, 3:

Mein Gott ich rufe des Tages und du antwortest nicht,
Und auch des Nachts habe ich keine Ruhe.

Proverb. I, 33.

Im antithetischen Parallelismus sagt in der Regel das zweite Versglied das Gegentheil des ersten aus, wie wir es häufig in den Sprüchen Salomo's Cap. X. ff. treffen, z. B. XV, 1:

Sanfte Antwort wendet Grimm,
Aber ein bitteres Wort fachet Zorn an;

oder Vers 8:

Der Frevler Opfer ist Jehova's Gräuel,
Aber das Gebet der Frommen ist ihm wohlgefällig;

wobei aber auch wie Ps. XVIII, 42. Satz und Gegensatz auf beide Versglieder vertheilt sein können:

Sie riefen um Hülfe, kein Retter war da,
Zu Jehova, er hörte sie nicht!

Synthetisch nennt man den Parallelismus, in welchem das zweite Glied den Gedanken des ersten im Ganzen fortsetzt, nur näher ausführt, bestimmt oder sonst erläutert, wie z. B. Ps. III, 7:

Nicht fürcht' ich Myriaden Volkes,
Die rings um sich lagern wider mich!

So auch Ps. XLII, 2. Dass in der Zahl der Glieder eines Verses bei diesen verschiedenen Arten des Parallelismus grosse Freiheit stattfinden könne, versteht sich von selbst und derselbe muss gar nicht auf zwei Glieder beschränkt bleiben, wie wir ja auch schon oben Ps. I, 1. einen synonymen Parallelismus von drei einander entsprechenden Gliedern gefunden, und einen solchen antithetischen giebt Ps. XV, 4:

Verachtet ist in seinen Augen der Verworfene,
Aber die Gottesfürchtigen ehret er,
Schwört sich zum Schaden und ändert's nicht;

einen synthetischen Ps. LXI, 3. Oft zeigt sich auch beim dreigliedrigen Parallelismus, dass nur zwei Glieder enger zusammen gehören und das dritte, einen Gedanken enthält, der sich auf beide vorhergehende bezieht, wie z. B. Ps. XCI, 7:

Fallen an deiner Seite tausend
Und zehntausend zu deiner Rechten,
Zu dir hin naht es nicht;

ja Ps. I, 3. enthält der auf dieselbe Art angelegte viergliederige Vers erst im vierten Gliede den allen gemeinsamen Gedanken. Bei solchen Versen von vier Gliedern ist auch gar nicht selten, dass den Gedanken nach die beiden ungeraden Glieder, 1. und 3., und wieder die beiden geraden, 2. und 4., einander entsprechen, wie z. B. Ps. LXXVII, 1:

Wenn der Herr ein Haus nicht bauet,
Vergebens arbeiten daran die Bauleute;
Wenn der Herr nicht die Stadt behütet,
Vergebens wachet der Hüter!

wogegen aber natürlich sich auch Verse finden, in denen 1. *und* 2., und 3. und 4. enge mit einander verbunden sind, wie Proverb. XXX, 17. Seltener ist der fünfgliederige Vers, den wir Proverb. XXX, 4. treffen und das äusserste Mass giebt in den poetischen Schriften (im engeren Sinne des Worts) des A. T. der aus sechs Gliedern bestehende Vers Hohesl. IV, 8., den wir aber in den Propheten öfters treffen, weil ihr Rhythmus, obschon oft ganz poetisch, doch häufig sich der gewöhnlichen Redeform nähert. Neben der Kunstform des Parallelismus der Glieder treffen wir bei den Hebräern noch die der alphabetischen Ordnung der Verse in einigen Psalmen und den vier ersten Klageliedern des Jeremias, so dass gewöhnlich ein Buchstabe des Alphabets einen Vers bezeichnet; aber in Ps. CXI. und XII. sind sogar die Halbverse alphabetisch geordnet, und Klagelieder III. tragen je 3 Verse und Ps. CXIX. sogar je 8 denselben Buchstaben. Aber diese Gedichte sind doch mehr nur eine Zusammenstellung oder Nebeneinanderstellung von Versen und ermangeln darum auch einer gewissen Lebendigkeit. Vielleicht kam diese Art der Poesie, die auch wir als eine Künstelei bezeichnen müssen, erst in späterer Zeit auf.

Ob sich in der hebräischen Poesie auch Strophen finden, d. h. eine künstlerische Parallelisirung mehrerer Verse untereinander, wie nach Köster (die Strophen und der Parall. der hebr. Poesie, Studien und Kritiken 1831. pag. 40 ff. und in der Vorrede zur Uebersetzung des Hiob und Koheleth, Schleswig 1831.), Ewald (die poet. Bücher

des A. T. 1. Bd. pag. 92 ff.), Stickel (Hiob 1842), Vaihinger und Hengstenberg in ihren Erklärungen der Psalmen, Sommer, in seinen biblischen Abhandlungen 1. Bd., Bonn 1846. und Keil in seiner eigenen und Hävernick's Einleitung ins A. T. annehmen, wage ich nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Bei einzelnen Psalmen scheinen allerdings Strophen sich mit einer gewissen Sicherheit nachweisen zu lassen, wie z. B. Ps. II., wo je drei Verse einen Gedanken abschliessen, Ps. XXIX., wo dreimal je in fünf Zeilen sich der Hauptgedanke des Liedes dargiebt, dem ein Eingang und ein Ausgang in je vier Zeilen vorgehen und sich anschliessen, Ps. XLII. und XLIII. LXXX. u. a., wo der Refrain das Ende jeder Strophe anzeigt, Ps. LXVIII., wo die einzelnen Abschnitte scharf angedeutet sind, Ps. III. IV., wo Selah die Strophen theilt, in den alphabetischen Psalmen, wo wie Ps. XXXVII. mit einem neuen Buchstaben eine neue Strophe beginnt, ebenso Hiob IV., wo sich die Rede des Eliphas ungezwungen in vier Strophen zu fünf Versen jede, sondern lässt, und Hiob VIII., wo Bildad in sieben Strophen von je drei Versen redet. Indessen finden sich doch auch viele Psalmen, in denen die strophische Eintheilung nicht recht gelingen will, wo man dann besser thut, den Psalm nach seinen Hauptwendungen oder Hauptgedanken zu theilen, in welchem Falle dann gewönlich je zwei Verse näher zusammenhängen und eine kleine Strophe bilden, so z. B. Ps. VIII. Dass die Gesetze der hebräischen Strophenbildung noch nicht erkannt und dargelegt sind, erkennt auch Olshausen in seinem Commentar zu den Psalmen pag. 15., und darum herrscht auch in der Eintheilung vieler Psalmen in Strophen grosse Verschiedenheit der Ansichten; Ps. VII. z. B. theilt Ewald ab: 2—6., 7—12., 13—18., während Hengstenberg so theilt: 2., 3., 4—6., 7—10., 11—14., 15—18. Indessen werden sich solche Versuche immer wiederholen, und vielleicht gelingt es, wenigstens bei mehreren Erzeugnissen der hebräischen Poesie, zu einem befriedigenden Resultate zu gelangen, nur muss man sich hüten, hier zu sehr auf einen hin und wieder sich findenden Refrain zu achten, der z. B. Amos I. bei einer zu ungleichmässigen Strophenbildung wiederkehren würde; noch viel mehr aber ist die Willkür Hengstenbergs zu meiden, der das Princip der Strophenbildung bei den nichtalphabetischen

Psalmen in den Zahlen 3. 4. 7. 10. 12., weil diese den Israeliten als heilig und bedeutsam galten, gefunden zu haben glaubt, und eine dieser Zahlen zu erlangen, die Ueberschrift bald mitzählt, bald unbeachtet lässt und keine Combination scheut, die zu diesem Zwecke führt, was ihm auch Keil in Hävernick's Einl. III. pag. 38. vorwirft. Eher noch kann man mit Ernst Meier, die Form der hebräischen Poesie pag. 22. im Selah das Zeichen finden, das eine neue Strophe andeuten soll.

§. 76.

Die Psalmen.

Die Psalmen heissen im Hebräischen תְּהִלִּים, Lob, und dann Loblieder, oder סֵפֶר תְּהִלִּים Buch der Loblieder, oder Lobgesänge, und sehr häufig wird תְּהִלִּים in תִּלִּים, oder mit aramäischer Pluralendung in תִּלִּין verkürzt. In den LXX. heissen sie *ψαλμοί*, zum Saitenspiel gesungene Lieder, sonst im Griechischen auch *ψαλτήριον*, zuerst ein Saiteninstrument, dann das dazu gesungene Lied. Im N. T. Luc. XX, 42. *βίβλος ψαλμῶν*. Aus den LXX. ging der Name auch in die Vulgata über und erhielt sich aus ihr in der christlichen Kirche.

Die Psalmen sind eine Sammlung lyrischer Gedichte religiösen Inhalts, die beim Gottesdienste im Tempel gesungen wurden. Dies erhellt schon aus Jerem. XXXIII, 11., denn die Worte „Danket Jehova der Heerschaaren, denn gütig ist Jehova, denn ewig ist seine Gnade“ sind, wie Ps. CXXXVI. zeigt, dem Tempelcult entnommen, und dasselbe erhellt auch aus 1. Chron. XVI. Wenn auch, wie Hengstenberg, Ps. IV. 1. pag. 168. darzuthun sucht, der Chronist nicht sagen sollte, die Psalmabschnitte, die wir an jener Stelle treffen, seien beim Transporte der Bundeslade gesungen worden, gegen welche Auffassung aber Vers 36. וַיֹּאמְרוּ spricht, das doch nur durch „und dann, darauf sprach das Volk“ erklärt werden kann, so beweist doch die Einschiebung von Psalmabschnitten an diese Stelle dafür, dass bei religiösen Feierlichkeiten Psalmen gesungen worden, was auch Hengstenberg l. c. zugiebt. Für diese Sitte sprechen auch 1. Chron. XVI, 41. die Worte לְהוֹדוֹת לַיהוָה כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ, die sich besonders dann finden, wenn erzählt wird, wie bei festlichen Anlässen reli-

giöse Lieder gesungen wurden, und der Sitte, im Tempel Loblieder zur Ehre Gottes zu singen, verdankt gewiss Ps. CXXXVI. seinen Ursprung. Gewiss steht auch die in der Chronik bei Esra und Nehemia sich öfters findende Formel לְהַלֵּל וּלְהוֹדוֹת in Verbindung mit den Hallelujahpsalmen, CXI—CXIII. CXVII. CXXXV. CXLVI—CL. und dem הוֹדוּ Ps. CV. CVI. CVII. CXVIII. CXXXVI. Dazu kömmt, dass die letzten Psalmen, namentlich Ps. CL. dieselben Instrumente als Begleiter des Gesanges aufzählen, die als solche auch 1. Chron. XIII. 8, erwähnt sind: נֵבֶל eine Art Harfe, nach Joseph. Arch. VII. 12. 8. mit zwölf Saiten, כִּנּוֹר Zither, nach Joseph. l. c. zehnsaitig, תֹּף die Handpauke, מְצִלְתַּיִם die beiden Becken, deren man sich bei der Musik bedient, und wofür der Ps. צִלְצְלִים hat, und חֲצֹצְרָה, für das der Psalm wie 1. Chron. XV, 28 שׁוֹפָר setzt, während Ps. XCVIII, 6. beide Worte mit einander verbindet. Ferner erklärt die Ueberschrift Ps. XCII. für ein Sabbatslied, und die LXX. lassen Ps. XXIV. am ersten Wochentage, XLVIII. am zweiten, und XCIV. am vierten gesungen werden, womit die Angaben des Talmud harmoniren, der, Tractat Tamid am Ende, und Kidduschim, bei Lud. de Dieu, Anim. in lib. V. T. pag. 389. die Psalmen aufzählt, die an jedem Wochentage gesungen wurden, nämlich ausser den schon aus den LXX. angeführten, am dritten Wochentage den LXXXII. Psalm, am fünften den LXXXI., am sechsten Ps. XCIII. und natürlich am siebenten Ps. XCII. und ebenso wissen wir, vergl. Delitzch, Geschichte der hebr. Poesie, pag. 178. 79., dass an den länger dauernden Festen das grosse Hallel, Ps. CXIII—XVIII. im Tempel gesungen wurde. Für den liturgischen Gebrauch der Psalmen zeugen auch Formeln, wie לְלַמֵּד, in der Ueberschrift von Ps. LX. „zum Auswendiglernen" oder „zum Einüben" und לְהַזְכִּיר Ps. XXXVIII. und LXX.; wohl „zu Preis oder Lob," als ob תְּהִלָּה dastünde, cf. 1. Chron. XVI, 4.; noch bezeichnender ist die Erklärung von Delitzch zu Ps. XXXVIII, 1. לְהַזְכִּיר solle andeuten, dass der Psalm bei Darbringung der אַזְכָּרָה gebetet werden solle; und לְתוֹדָה Ps. C. Ferner das 55 Mal in den Psalmüberschriften vorkommende לַמְנַצֵּחַ, nach 2. Chron. II, 17. „dem Vorsteher" in allgemeinem Sinne, in diesen Ueberschriften aber nach לְנַצֵּחַ 1. Chron. XV, 21. speziell vom Vorsteher des Gesanges, oder

Vorsänger zu deuten, oder doch nach Hab. III, 19. Ps. IV. VI. vom Vorsteher der Tempelmusik, dem das Lied übergeben wurde, damit er es mit der gehörigen Musik versehe, zum Gesange im Tempel bereite, wie ähnlich auch Ewald, die poetischen Bücher des A. T. I. pag. 171. annimmt, und womit auch die Erklärung von Delitzsch harmonirt, der לַמְנַצֵּחַ, nach dem Vorgange des Targum, durch „zur Einübung" auffasst. Ja sogar einzelne Tonarten, nach denen Psalmen gesungen wurden, wollte man, auf 1. Chron. XV, 20. 21. gestützt, nachweisen, und erklärt dort עַל עֲלָמוֹת „nach Jungfernweise," hohe Stimme, Sopran, wozu dann עַל־הַשְּׁמִינִית den Gegensatz bilden soll, demgemäss durch „tiefe Männerstimme" Bass, gedeutet wird. So Ewald, l. c. pag. 172 ff., Keil, in Hävernick's Einl. III. pag. 113. Olshausen, Commentar zu den Psalmen pag. 27. Bertheau hingegen, Commentar zur Chronik pag. 157., obgleich dieser Erklärung nicht abgeneigt, will doch bei Ps. VI. und XII., woselbst sich die letztere Formel wiederfindet, eher an ein Instrument denken, wogegen aber spricht, dass in der Chronik daneben das Instrument ausdrücklich genannt ist, und הַשְּׁמִינִית, die achte, Ordinalzahl, nicht ohne weiteres ein Instrument von acht Saiten bezeichnen kann. Ernst Meier, die Form der hebräischen Poesie pag. 35., findet in diesem Worte den Rhythmus angedeutet, und erklärt „nach der achten" d. i. achtzeiligen Strophe zu spielen. Die Einwürfe, die Meier gegen die Erklärung durch eine Tonart erhebt, kann ich bei gänzlicher Unkunde der Musik nicht widerlegen, indessen erscheint mir doch ein Gesang in zwei Tonarten, d. h. ein zweistimmiger Gesang nicht gerade eine „greuliche Katzenmusik", und ich erlaube mir die Frage, ob Meier's Erklärung nicht eher die Cardinalzahl statt der Ordinalzahl verlange? Sodann spricht noch gegen Meier, dass er das zu שְׁמִינִית den Gegensatz bildende עֲלָמוֹת als Verkürzung von מַעֲלוֹת ansehen und von vierzeiligen Strophen erklären muss, obschon gar nicht bewiesen ist, dass מַעֲלָה je „eine Strophe" bedeute. Auch in גִּתִּית, Ps. VIII. LXXXI. LXXXIV. wollen Ewald und Olshausen eine Tonart finden, die von der philistäischen Stadt Gath ihren Namen erhielt, und vielleicht ist auch עַל מָחֲלַת Ps. LIII. LXXXVIII. eine Tonart.

Schwieriger ist es, über andere in den Psalmüberschriften vorkommende Worte zu entscheiden, doch scheinen auch hier einzelne von Instrumenten, welche den Gesang begleiteten, gedeutet werden zu müssen. Gewiss ist dies der Fall bei נְגִינוֹת Saitenspiel, Ps. IV. VI. LIV. LV. LXVII. LXXVI. vergl. auch Hab. III, 19. und dem Singular desselben Wortes, Ps. LXI. Gewöhnlich findet man auch in נְחִילוֹת, Ps. V. ein musikalisches Instrument, und fasst das Wort als Flöte, allein da der Gebrauch der Flöte beim Tempeldienst durch keine Stelle, auch nicht durch Jes. XXX, 29. gesichert ist, so ist diese Erklärung auch nicht sicher. Oft wird auch שׁוֹשַׁנִּים Ps. XLV. LXIX. LXXX. und שׁוּשַׁן Ps. LX. von einem Instrumente erklärt, das, wie aus dem Namen geschlossen wird, die Form einer Lilie hatte, während andre durch dasselbe eine Tonart bezeichnet glauben, oder es auf den Inhalt des Psalm beziehen, und es Ps. XLV. von den lieblichen Königstöchtern gesagt sein lassen, Ps. LXIX. von den lieblichen Hülfen des Herrn, ähnlich Ps. LXXX. deuten, und Ps. LX., wo das Wort mit עֵדוּת verbunden ist, von den lieblichen Verheissungen Gottes, Vers 8—10. erklären, Hävernick und Delitzsch hingegen in dieser Redeweise den Namen eines alten Liedes finden, nach dessen Melodie diese Psalmen gesungen werden sollten. Dasselbe nimmt man gewöhnlich auch von andern Psalmüberschriften an, weil man sie nur auf solche Weise erklären kann, z. B. אַל־תַּשְׁחֵת, Ps. LVII—LIX. LXXV.; עַל־מוּת לַבֵּן, nach Sterben dem Sohne, Ps. IX. עַל אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר Ps. XXII., nach Hindin der Morgenröthe, dichterische Bezeichnung der Sonne, und עַל יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים Ps. LVI., welche dunkle Worte Olshausen im Commentar zu den Psalmen mit leichter Aenderung der Lesart nicht unpassend durch „nach dem Liede: die Taube ferner Terebinthen“ erklärt. Hengstenberg im Commentar zu den Psalmen, und nach ihm von Lengerke, in seinem Commentar 1. Th., Vorbem. pag. VI., wollen diese Formeln für emblematisch versteckte Bezeichnungen des Inhalts der Psalmen ansehen, und erklären die Ueberschrift von Ps. IX., indem sie behaupten, לַבֵּן stehe durch Buchstabenverwechslung für נָבָל, durch „über das Sterben des Thoren“ was wirklich Gegenstand des Psalm sein soll; sodann ist Ps. XXII. symbolische Bezeichnung der verfolgten unschuldigen Seele,

des im Psalm endenden, leidenden Gerechten, אַיֶּלֶת ist wie 2. Sam. I, 19. Prov. VI, 5., Bild des Verfolgten, und das Wort ist gewählt, theils im Gegensatze gegen die Bezeichnung der Feinde durch Hunde, Löwen u. s. w., theils mit Beziehung auf אֱיָלוּתִי Vers 20., שַׁחַר aber ist Bild des Heiles, und das Ganze ist zu erklären „vom leidenden Gerechten, dem Heil zu Theil wird.“ In Ps. LVI. soll „die stumme Taube der Fernen“ den Dichter bezeichnen, der auf der Flucht unter fremdem Volke wohnt.“ Gegen solche Erklärungen ist aber schon von Hävernick, Einl. III. pag. 112. vergl. pag. 116. 17 eingewendet worden, dass sich solche Formeln nur in den mit לַמְנַצֵּחַ beginnenden Ueberschriften finden, immer mit diesem Worte zu verbinden sind, und keine Ueberschrift ohne לַמְנַצֵּחַ solche emblematische Inhaltsbeziehung des Psalm darbietet.

Beide Thatsachen sind nach Hengstenberg's Erklärung unbegreiflich, weil man nicht einsieht, warum nur die mit לַמְנַצֵּחַ überschriebenen Psalmen solche versteckte Inhaltsbezeichnung darbieten sollten, und warum dieselben constant der Bezeichnung des Psalm und der Angabe des Verfassers vorgesetzt sein sollten, da doch in den Ueberschriften so viele Abwechslung stattfindet.

Andere Angaben der Ueberschriften bezeichnen die Art der Psalmen. So שִׁיר Gesang, dann specieller, Lobgesang מִזְמוֹר, ein Lied zum Saitenspiel gesungen, öfters mit שִׁיר verbunden, und bald ihm vor, bald nachgesetzt, Ps. XLVIII. LXVI. LXXXIII. LXXXVIII. CVIII. LXVII. LXVIII. LXXXVII. XCII. was am natürlichsten als aus verschiedenen Ausgaben desselben Gedichts herstammend erklärt wird, weil die beiden Worte Ps. LXV. LXXV. LXXVI. durch anderweitige Angaben so von einander getrennt sind, dass sie nicht einen einzigen Terminus ausmachen können. Ein andrer Titel ist מִכְתָּם, LXX. στηλογραφία, Ps. XVI. und LVI—LX. Ein dunkles Wort, vielleicht zu erklären nach dem arabischen كتم verbergen, durch „Geheimniss“ „Lied tiefern Sinnes“ oder mit Vergleich von כֶּתֶם Gold, „goldnes, treffliches Lied“ wie schon Aben Esra, und aus demselben Grunde nennt auch der Araber die berühmten Moallakas „vergoldet.“ Nach Delitzsch, „Stichwortgedicht,“ weil sich in diesem Psalm ein sinnreicher Spruch besonders hervorhebe. Sodann מַשְׂכִּיל

Ps. XXXII. XLII. XLV. LII—LV. LXVIII. LXXXVIII. u. a. m. LXX. *συνέσεως, εἰς σύνεσιν*, nach der Etymologie, etwa „Unterweisung, Lehrgedicht, Betrachtung“ nur dass man nicht einsieht, warum gerade die mit dieser Ueberschrift versehenen Psalmen vorzugsweise so genannt sein sollen. Ps. VII. שִׁגָּיוֹן, womit עַל שִׁגְיֹנוֹת Hab. III. wohl gleichbedeutend ist, LXX. *ψαλμός*, nach dem arabischen „Klaglied,“ dem syrischen eher „Hymnus.“ Nach Ewald und Delitzsch „Taumellied,“ Dithyrambus, nach Hengstenberg „über die Verirrungen,“ d. h. Vergehen, im Psalm: des Saul gegen den David, bei Habakuk: der Feinde gegen Israel, nach Hupfeld, Comment. zu den Psalmen 1. Th. pag. 109. = הִגָּיוֹן, Lied. Hieher gehören auch die Titel von Ps. CXX—XXXIV., שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, Stufenlieder, welche Formel vielerlei Auslegungen erfahren hat. Schon die jüdischen theilen sich in zwei Klassen; nach der einen, der die Rabbinen huldigen, rührt der Name von den 15 Stufen her, welche im Tempel zum Vorhofe der Juden hinaufführten, und auf denen an den Festen diese 15 Psalmen gesungen wurden. Die hellenistischen Juden hingegen glauben, diese Lieder seien auf der Rückreise aus dem Exile, welche Esra VII, 9. מַעֲלָה heisst, gesungen worden, zu welcher Ansicht vielleicht die LXX. veranlassten, obschon ihre Uebersetzung, *ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν* auch für die erste Art gedeutet werden kann. Die meisten Neuern verstehen unter unsern Liedern Pilgerlieder, d. h. Lieder, die bei der Wallfahrt zum Tempel an den drei hohen Festen gesungen wurden, was wenigstens bei Ps. CXXII. und CXXIII. sehr wahrscheinlich ist. Gesenius und de Wette, denen Delitzsch beistimmt, leiten den Namen ab von dem in diesen Psalmen sich findenden Stufenrhythmus, der darin besteht, dass der Gedanke oder Ausdruck eines Verses im Folgenden wieder aufgenommen und weiter ausgeführt wird, wie namentlich Ps. CXXI. zeigt. Nur ist diese vermeintliche Eigenthümlichkeit keineswegs allen diesen Psalmen gemeinsam, sondern kehrt auch ausserhalb derselben sehr häufig wieder. Ernst Meier l. c. pag. 31. behauptet, die einfachste und kleinste Strophe, die vierzeilige, heisse im Hebräischen eine Stufe, und ein Lied, das, wie unsere Psalmen, aus solchen bestehe, ein Stufenlied. Allein, dass מַעֲלָה Strophe bedeute, hat Meier nicht bewiesen, und

eben so wenig gezeigt, dass alle diese Psalmen aus vierzeiligen Strophen bestehen.

Obschon nun die Psalmen zu liturgischem Gebrauche gesammelt sind, so kann ich doch nicht glauben, dass alle zu liturgischem Zwecke gedichtet worden. Gewiss sind Gedichte, wie Ps. III. IV. VII., nicht von jeher liturgisch gewesen, und überhaupt machen Ps. I—LXXXIX. einen ganz andern Eindruck, als die Lobpsalmen am Ende unserer Sammlung und daraus erkläre ich mir auch, dass לַמְנַצֵּחַ, das sich 55 Mal als Ueberschrift findet, 52 Mal in den drei ersten Büchern vorkömmt und im fünften sich nur 3 Mal findet. Es verstand sich von selbst, dass bei den Psalmen der beiden letzten Bücher, die sich alsobald als Tempelpsalmen zu liturgischem Zwecke gedichtet kund geben, liturgische Anwendung stattfand, לַמְנַצֵּחַ aber wurde gesetzt, wenn man ein Lied erst liturgisch machen wollte, wie denn auch Ps. CIX. CXXXIX. CXL. sich namentlich durch ihre Verwünschungen gegen die Feinde von ihrer Umgebung absondern, und man begreift, dass sie erst liturgisch gemacht werden mussten, und umgekehrt fehlt לַמְנַצֵּחַ auch vor frühern Psalmen, wenn sie, wie die der spätern Bücher allgemeinen Inhalts sind, wie Ps. VIII. XXIX. XXXIII. Aus demselben Grunde findet sich auch das Musikzeichen סֶלָה im fünften Buche nur 4 Mal, und davon 3 Mal Ps. CXL., weil auch dieses Zeichen andeuten soll, dass ein Psalm erst liturgisch bearbeitet worden. Von den verschiedenen Erklärungen dieses Wortes „Ewigkeit" nach Targum, Talmud, Aquila, weil es Ps. LXI, 5. und LXXXIX, 38. mit עוֹלָם parallel zu stehen scheint, oder „Amen" nach Aben Esra, oder „Pause, Stille, Ruhe" nach Gesenius, von שָׁלָה mit Verwechselung des שׁ und ס, bei welcher Deutung schon diese ungewöhnliche Vertauschung auffällt, und die bei Stellen, wo סֶלָה zwischen enge Zusammengehörigem steht, wie Ps. LV, 20. LXVIII, 8. 34. Hab. III, 3. 9., oder am Ende eines Psalmes, wie III. IX. XXIV., wo die Ruhe, d. i. das Aufhören des Gesanges oder der Musik sich von selbst versteht, gar nicht passt, oder „Erhebung, laute Stimme," סֶלָה = סֶלֶל, hat doch die Uebersetzung der LXX. *διάψαλμα* „Zwischenspiel" am meisten Wahrscheinlichkeit, und dann haben wir bei den mit סֶלָה bezeichneten

Stellen an ein rasches Einfallen der Musik, namentlich der von den Priestern geblasenen Trompeten zu denken, durch welche die eben gesungenen Worte recht hervorgehoben werden sollten, wie namentlich Sommer in seinen biblischen Abhandlungen gezeigt hat. Darum ist הִגָּיוֹן סֶלָה Ps. IX, 17. nicht mit einander zu verbinden, denn הִגָּיוֹן von הָגָה kann nur ein sanftes Spiel bedeuten, etwa das der Leviten, die den Gesang mit Saiteninstrumenten begleiteten, während סֶלָה das Einfallen der Trompeten anzeigt. Eine Analogie zu der Behauptung, viele Psalmen seien erst später liturgisch bearbeitet worden, geben die Weda's, von denen die drei letzten Bücher viele Abschnitte des Rik, liturgisch gemacht, enthalten, worüber Lassen, indische Alterth. I. pag. 739 u. ff. kurz das Nöthige giebt, und aus diesem Streben erkläre ich mir auch, dass besonders im ersten Buche mehrere Psalmen mit kurzen Schlussbitten versehen sind, die erst später ältern Liedern beigefügt worden, Ps. III, 9. XIV, 7. XXI, 14. XXV, 22. u. a. m.

Die Psalmen sind in fünf Bücher getheilt. Diese Eintheilung ist nicht zufällig, sondern beruht wie die des Pentateuches, mit der sie mir gleichzeitig erscheint, auf dem Glauben an die Heiligkeit der Zahl zehn. Die Zahl zehn hat Beziehung auf das göttliche Sein, kömmt daher insbesondere solchem zu, das sich auf Gott bezieht, ihm angehört oder von ihm herrührt, und eine Summe von Einzelnheiten, die als ein göttliches in sich abgeschlossenes Ganze bezeichnet werden, oder den Charakter der Göttlichkeit erhalten sollte, musste die Zehn an sich tragen; denn die Zehn umfasst alle andern Zahlen, und wurde daher auch von den Pythagoräern κόσμος genannt. Die Zahl fünf ist die gebrochene, halbe Vollendungszahl, und bezeichnet Vollendung auf halber Stufe, oder ein Verhältniss, welches an sich noch nicht vollendet, doch zur Vollkommenheit anstrebt, und zu ihr in genauer Beziehung steht. Bähr, Symbol. des mos. Cultus I. B. pag. 176. 83. Brandis, Gesch. der Philos. I. B. pag. 452. 73., und auf demselben Grunde beruht auch die Eintheilung des Dekalogs, die Entrichtung des Zehnten, und die sonstige häufige Anwendung dieser Zahl bei Errichtung des heiligen Zeltes. Bähr l. c. pag. 129. Eben darum sollten auch die Bücher des A. T., deren man sich besonders

beim Cultus bediente, die תּוֹרָה und die תְּהִלִּים zusammen in zehn Theile zerfallen, und jede Schrift wieder in fünf Theile, gleichsam anzudeuten, dass das Gesetz als etwas Objectives nur halb vollkommen sei, und erst in Verbindung mit Lob und Dank dafür, also durch innere Aneignung vollkommen werde, auf der andern Seite aber auch nicht jede Art von Lob und Dank oder Cult Gott wohlgefällig sei, sondern nur die, welche auf der im Gesetze enthaltenen Offenbarung ruht, und ihren Vorschriften gemäss ist. Wenn übrigens das Buch der Psalmen zur Erlangung der Zahl fünf in fünf Theile getheilt ist, so sind doch bei dieser Eintheilung die Bücher in der Regel nach ihrem Inhalte zusammengestellt, wie im Einzelnen nachgewiesen werden kann, so dass die zwei grossen Massen, in welche sich die Psalmen bei einem auch nur flüchtigen Lesen sondern, I—LXXXIX und XC—CL. nicht unpassend vertheilt wird. Diese beiden Hauptmassen unterscheiden sich dadurch, dass I—LXXXIX. grösstentheils bei bestimmtem Anlass, bei gegebenen historischen Verhältnissen gedichtet, oder doch durch dieselben veranlasst sind, so dass bald für eine bestimmte Hülfe Gott gedankt, oder in einer geschichtlich gegebenen Gefahr um Rettung gefleht wurde, wie Ps. III. IV. VII. XLVI—XLVIII. LXXIV. LXXIX. und darum sind diese Psalmen auch so oft mit Ueberschriften versehen, welche die Zeit ihrer Abfassung angeben; denn Psalmen allgemeinen Inhaltes finden sich von I—LXXXIX. selten, etwa VIII. XXIX. XXXIII. XXXVII. LXXIII. Umgekehrt sind Ps. XC—CL. grösstentheils ganz allgemein gehalten, verlangen keine historische Auslegung und sind fromme Loblieder, die zu jeder Zeit gedichtet werden konnten; so Ps. XCI. XCVI—C. CIII—CVII. CXI—CXVIII. CXLVI—CL.

Wenn nun aber die Eintheilung der Psalmen in fünf Bücher auf keinem innern Grunde beruht, sondern eine beabsichtigte ist; so ist sie doch nach einem bestimmten Plane gemacht, der sich, wenigstens im Ganzen, nachweisen lässt, wobei man aber allerdings verzichten muss, zeigen zu wollen, warum jeder einzelne Psalm gerade seine jetzige Stelle einnehme. Im Ganzen nämlich drängte sich mir immer mehr die Ansicht auf, dass die Psalmen des ersten Buches I—XLI. einen mehr individuellen Charakter haben, mehr sich auf Ver-

hältnisse eines Einzelnen beziehen, Gebete sind auf allerlei Tages- und Lebenszeiten, wie z. B. Ps. III. und IV. und dieses Gepräge wird auch da nicht verwischt, wo, wie Ps. XX. und XXI., sich Fürbitten für den König finden. Sollten auch diese zwei Psalmen nicht bei einem speciellen Anlass, den wir allerdings nicht mehr nachweisen können, entstanden, sondern für alle Zeiten kriegerischer Bedrängniss gedichtet sein, so ist doch die Bitte in ihnen durchaus nicht so abstract, wie z. B. Ps. LXI, 7—9. auch sonst, wo gebetet oder etwas gelobt wird, geschieht es von einem Einzelnen, und Psalmen ganz allgemeinen Inhalts, wie XIX. XXIX. XXXIII. sind selten; weniger wird im allgemein nationalen Interesse erfleht, und fast nirgends erscheint der Tempel zerstört. Im zweiten Buche hingegen, Ps. XLII—LXXII., haben die Psalmen mehr allgemeinen Inhalt, auch die Gebete Einzelner gehen auf die gesammte Nation, Ps. XLII—L., und wo von Tempelbesuch die Rede ist, tritt häufig der Cult der gesammten Nation hervor, Ps. LVII. LXV. LXVI. LXVII. LXVIII. LXXI., so dass, wenn im ersten Buche Hauptgedanke ist, „mit reinem Herzen geübte und durch Gebet geförderte Frömmigkeit sei vor Gott angenehm,“ dafür im zweiten als solcher sich dargiebt, „Gott ist im Tempel mit Opfern und Lobliedern öffentlich zu preisen, aber der Gnade Gottes darf nur der versichert sein, der dies mit reinem Herzen thut,“ und weil die korachitischen Psalmen diesen Gedanken scharf ausdrücken, sind sie auch denen David's, die sich mehr nur an sie anschliessen, vorgestellt. Im dritten Buche, LXXIII—LXXXIX., ist der Hauptgedanke, der durch alles durchgeht: „Gott giebt sein Volk in die Gewalt der Heiden, dass es zur Besinnung komme, und dann wird es Jehova zu seiner eigenen Ehre, damit er noch überall anerkannt werde, wieder erlösen.“ Das vierte Buch, XC—CVI., stellt Jehova „als Herrscher und König der Welt dar, der als solcher noch von allen Nationen soll verehrt werden“ und das fünfte enthält Lob- und Danklieder für die Herstellung des neuen Staates, und Bitten, Gott möge sein Reich und den Tempel wieder, wie in früherer Zeit, bestehen lassen und beschützen, und durch diesen Gedanken unterscheiden sich speciell die Loblieder dieses Buches von denen des vierten.

Bei diesem Allgemeinen muss man aber stehen bleiben, denn wer die Stellung der einzelnen Psalmen erklären will, geräth in Willkürlichkeit, wie der, welcher den Grund der Reihenfolge der Suren des Koran im Einzelnen bestimmen wollte, da doch im Ganzen klar ist, dass die grössern den kleinern ohne Rücksicht auf ihr Alter vorangehen, und auch im Diwan des Amrul Kais finden sich in verschiedenen Handschriften seine Gedichte ganz anders geordnet, ohne dass man einen bestimmten Zweck jeder Anordnung angeben kann, wie Engelmann, Al Hadirae Diwanus, Leiden 1858 pag. 6. anführt. Hingegen ist gewiss mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, dass der vorherrschende Gebrauch des Gottesnamens Jehova im ersten, Elohim's im zweiten, und die gleichmässige Abwechselung beider Gottesnamen im dritten Buche (eine Erscheinung, die wir *nicht* zu erklären vermögen) gewiss dazu beitrug, dass diese Psalmen so zusammengestellt wurden, und wieder lässt sich durch das ganze Buch der Psalmen wahrnehmen, dass oft die Psalmen, die ähnliche Redeweisen haben, schon desswegen, ohne dass immer Inhalt und Verfasser berücksichtigt sind, neben einander gestellt wurden, was schon Hitzig an mehreren Stellen seines historisch-kritischen Commentars zu den Psalmen gezeigt, und Delitzsch in seinen symb. ad Ps. *illustr.* pag. 46 ff. weiter ausgeführt hat, und wovon hier einige Beispiele gegeben werden sollen. Ps. I, 6. דֶּרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאבֵד und II, 12. תֹּאבְדוּ דֶרֶךְ; IX, 10. מִשְׂגָּב לְעִתּוֹת בַּצָּרָה und X, 1. תַּעְלִים לְעִתּוֹת בַּצָּרָה; XXX, 7. וַאֲנִי אָמַרְתִּי בְשַׁלְוִי und XXXI, 23. וַאֲנִי אָמַרְתִּי בְחָפְזִי; LIV, 4. אֱלֹהִים שְׁמַע תְּפִלָּתִי הַאֲזִינָה und LV, 2. הַאֲזִינָה אֱלֹהִים תְּפִלָּתִי; LXI, 4. כִּי הָיִיתָ מַחְסֶה לִי und LXII, 9. אֱלֹהִים מַחֲסֶה לָּנוּ; LXXIII, 18. הִפַּלְתָּם לְמַשּׁוּאוֹת und LXXIV, 3. הָרִימָה פְעָמֶיךָ לְמַשֻּׁאוֹת; XCIII, 1. יְהוָה מָלָךְ גֵּאוּת לָבֵשׁ und XCIV, 2. הָשֵׁב גְּמוּל עַל גֵּאִים u. s. w. Ferner stehen auch die Hallelujahpsalmen CXI—XVII. beisammen, und CXIV., welcher Psalm kein Hallelujah hat, erinnert Vers 8. הַהֹפְכִי an die ähnlichen Formen CXIII, 6. 7. und ebenso sind die Stufenpsalmen, Ps. CXX—XXXIV., zusammengestellt, lauter Umstände, die zeigen, dass wenigstens im Ganzen und Grossen der Sammlung der Psalmen ein Plan zu Grunde liegt. Dagegen streitet auch die Ansicht nicht, dass der Psalter aus einer Zusammenstellung

von mehreren kleinern, zuerst für sich bestandenen Sammlungen von Psalmen entstanden sei. Auch hier geben die Weda's Analogie, auch in ihnen sind Anrufungen an dieselben Gottheiten, (in den Psalmen der gleiche Gottesname) Hymnen, die sich auf gleiche Gegenstände beziehen, und Gebete für gleiche Veranlassung häufig zusammengestellt. Colebrooke, die heiligen Schriften der Inder, deutsch, pag. 18. Es folgt aus dem Bemerkten 1) dass die ganze Sammlung der Psalmen von einem Sammler herrühren kann, und 2) dass, weil die Psalmen nach ihrem Inhalte und nicht nach der Chronologie zusammengestellt sind, Lieder desselben Verfassers in allen fünf Büchern sich finden können; denn wenn gleich der Inhalt des fünften Buches zeigt, dass der grösste Theil seiner Lieder erst nach dem Exile gedichtet wurde, so folgt daraus nicht, dass der Sammler nicht auch ältere Lieder, die der Hauptidee des Buches entsprachen, in dasselbe aufnehmen, oder umgekehrt, dass er nicht spätere Gedichte, deren Inhalt mehr dem der frühern Bücher ähnlich war, in diese verweben konnte. Indessen ist mir doch darum gewiss, dass unsere Psalmen nicht von Einem gesammelt wurden, weil auf Ps. LXXII. die Worte folgen כָּלּוּ תְפִלּוֹת דָּוִד und so dieses Buch der Psalmen nicht wie die andern mit einer Doxologie schliesst. Wenn wir diese Worte unbefangen erklären wollen, so können sie nichts anders aussagen, als dass der, der sie schrieb, damit andeuten wollte, dass hier die Gedichte David's enden, d. h. sich von nun an keine mehr vorfinden, die von David herrühren, wie auch Vaihinger in seiner Uebersetzung der Psalmen pag. 35. und 44. anzunehmen scheint, und Delitzsch in den symb. ad Ps. illustr. pag. 19. und 20. Note, und Commentar zu den Psalmen II. pag. 383 ff. richtig erkannt hat. Mit diesen Worten kann nun der Schreiber zweierlei sagen: 1) es gebe keine Davidischen Psalmen mehr, was gleichbedeutend ist mit „er kenne keine andern mehr," wobei man nicht gezwungen ist, anzunehmen, er habe alle kennen müssen, oder 2) er kenne zwar noch andere Davidische Psalmen, habe aber dieselben nicht in seine Sammlung aufgenommen. Auf jeden Fall schliesst hier eine Sammlung ab, zu der die drei folgenden Bücher einen Nachtrag liefern. Dabei ist aber wieder zweierlei denkbar, 1) dass derjenige, der

diesen Nachtrag hinzufügte, die erste Sammlung mit einiger Freiheit behandelte, und auch in die ersten Bücher erst von ihm herbeigebrachte Psalmen einschob, sei es, dass diese erst später verfasst, oder aus irgend einem Grunde in die frühere Sammlung nicht aufgenommen wurden, und umgekehrt, dass er Psalmen der frühern Sammlung mehr gegen das Ende der ganzen Sammlung hin versetzte, so dass sich auch in den spätern Büchern Davidische Psalmen finden können. So scheint auch Philippus von Thessalonich die von ihm neugesammelten Gedichte in die Anthologie seines Vorgängers Meleager eingereiht zu haben, und ähnliches lesen wir von der Sammlung des Kitab al Agani, ed. Kosengarten pag. 208., woselbst auch pag. 209. der Sammler selbst sagt, er habe seine Sammlung ohne alle bestimmte Regel veranstaltet; 2) ist denkbar, dass *der zweite* Sammler seine Beiträge nur hinten anfügte, und an der frühern Sammlung nichts änderte. In beiden Fällen muss man annehmen, der zweite Sammler habe hinter Ps. LXXII. die Worte כָּלּוּ u. s. w. sorglos stehen gelassen. Hengstenberg in seiner Erklärung der Psalmen IV, 2. pag. 267. und Keil in Hävernick's Einl. 3. Th. pag. 295. behaupten zwar „eine solche Gedankenlosigkeit sei auf dem Gebiete des Kanon nirgends zu finden;" allein zeigt nicht die Bemerkung 1. Kön. VIII, 8. IX, 21. 2. Chron. V, 9. gleiche Sorglosigkeit? An diesen Stellen schrieb eben der Verfasser die Aussage seiner Quelle ab, unbekümmert darum, ob, was sie sage, zu seiner Zeit *noch fort*bestehe oder nicht, und gerade so machte es der spätere Sammler der Psalmen. Mir wenigstens scheint diese Annahme, da sie ganz mit der Sitte der morgenländischen Schriftsteller, die so oft ihre Quellen wörtlich abschreiben, allen vielfach versuchten künstlichen Deutungen vorzuziehen; am aller unwahrscheinlichsten aber ist die Erklärung Hengstenberg's l. c. pag. 269., der zufolge die Worte „zu Ende sind die Bittgesänge David's" darauf hinweisen sollen, dass noch Psalmen von David nachfolgen. Wer wird auch so sprechen? Auch hat z. B. noch Ps. LXXXVI. die Ueberschrift תְּפִלָּה לְדָוִד. Ob Ps. I—LXXII. von E i n e m zusammengestellt worden oder nicht, wollen wir dahingestellt sein lassen, nur bemerke ich hier, dass gegen die erste Ansicht nicht mit Recht geltend gemacht werden kann,

Ps. XIV. kehre im zweiten Buche als Ps. LIII. und Ps. XL, 14 ff. als Ps. LXX. wieder, denn Freitag bringt in der Vorrede zur Hamasa, pag. IX., aus dieser Sammlung ganz ähnliche Erscheinungen bei, obgleich hier nur ein Sammeln stattfindet, und so brauchen wir nicht einmal zur Hypothese von Delitzsch, symb. pag. 21. unsere Zuflucht zu nehmen, Ps. LIII. sei wieder eingeschoben, weil er mit LII. und LIV. gleichen Inhalts sei. Sollten aber auch Ps. I—LXXII. ursprünglich zwei Sammlungen gewesen sein, so muss doch zugegeben werden, dass sie sehr früh mit einander verbunden wurden, so dass diese Sammlung immer als eine einigermassen von den folgenden Büchern getrennte erschien.

Ausser den schon besprochenen Ueberschriften der Psalmen, welche theils die Art eines Psalms näher bestimmen, theils die Weise nach der er gesungen, und die Instrumente, von denen er begleitet werden soll, angeben, finden sich, oft in Verbindung mit diesen, oft ohne sie und ganz allein stehend, solche, die die Zeit und den Anlass der Abfassung eines Psalms, oder seinen Verfasser anzeigen, und letzteres so, dass dem Namen des Verfassers die Präposition לְ vorgesetzt wird. So z. B. Ps. XXV. לְדָוִד, LXXII. לִשְׁלֹמֹה, LXXIII. לְאָסָף, und die Richtigkeit dieser Auffassung der Präposition לְ erhellt nicht nur aus Jes. XXXVIII, 1. Hab. III, 1., sondern auch aus dem arabischen Sprachgebrauche. Nach diesen Ueberschriften erscheint Moses als Verfasser von Ps. XC., dem David werden 74 Psalmen zugeschrieben, 12 dem Asaph, dem Sangmeister David's bei der Bundeslade auf Zion, 1. Chron. XVI, 37., und Psalmendichter, 2. Chron. XXIX, 30., einer, Ps. LXXXVIII., dem Heman, und einer, Ps. LXXXIX., dem Ethan, welche beide nach 1. Chron. XV, 17. ebenfalls zu den Sängern David's gehörten, und 11 Psalmen den Kindern Korah, nach 1. Chron. VI, 16. IX, 19. einer Sängerfamilie, deren Haupt Heman war. Ausserdem haben die LXX. noch Ps. CXXXVII. *τῷ Δαυὶδ Ἱερεμίου*, und Ps. CXXXVIII. haben sie dem *τῷ Δαυὶδ* noch *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου* beigesetzt, welche letztere Namen sie auch Ps. CXLVI—XLVIII. geben, während diese drei Psalmen im hebräischen Texte zu den 34 gehören, die ohne alle Aufschriften sind. Indessen kömmt man bei dieser Erklärung des לְ doch häufig in Ver-

legenheit, weil sich oft die historischen Voraussetzungen eines Psalms mit der Angabe der Ueberschrift nicht in Harmonie bringen lassen, und da man die Glaubwürdigkeit der Ueberschriften nicht zu bezweifeln wagte, verfiel man auf verschiedenartige Deutung der Präposition לְ, so dass sie bald den Verfasser eines Psalms, bald das Object desselben bezeichnen, bald nur angeben sollte, dass ein Psalm nach dem Vorgange des in der Ueberschrift genannten Verfassers gedichtet worden. Delitzsch, symb. pag. 30. Lutz, bibl. Hermeneutik pag. 461. Aber es wäre doch sonderbar, dass, wenn לְ verschieden zu erklären wäre, und bald diese, bald jene Bedeutung hätte, nicht auch verschiedene Präpositionen gewählt worden wären, soll לְ nicht ganz bedeutungslos dastehen, so sind wir gezwungen, es als eine Bezeichnung des Verfassers anzusehen. Die oben angegebene Verlegenheit fühlen Hengstenberg und Keil in Hävernick's Einl., besonders bei den dem Asaph zugeschriebenen Psalmen, und nehmen, ihr zu entgehen, ihre Zuflucht zu einer gewagten Hypothese. Sie deuten, Hengstenberg Ps. IV, 2. pag. 223. und Keil in Hävernick's Einl. III. pag. 214., in den dem Asaph zugeschriebenen Psalmen, לְאָסָף willkürlich bald von dem Zeitgenossen David's, bald von der durch ihn gestifteten Sängerfamilie, so dass die Enkel zur Verherrlichung ihrer eigenen Lieder, denselben den Namen ihres berühmten Stammvaters vorgesetzt hätten. Diese Annahme ist aber bei einer Sängerfamilie, deren Haupt schon gedichtet, und in der also Stammvater und Nachkommen leicht zu verwechseln, und darum um so mehr zu unterscheiden waren, ganz unstatthaft, umgekehrt würde sich aber bei den Korachiten die Ueberschrift לְקֹרַח denken lassen. Gewiss würden Hengstenberg und Keil, wären andere Gelehrte mit dieser Hypothese aufgetreten, die armen Asaphiden eines literarischen Betrugs beschuldigt haben. Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass der Glaube an die Aussage der Ueberschriften sehr schwankend ist, und auch das, womit man ihn stützen will, ist meinem Dafürhalten nach nicht entscheidend; denn auch zugegeben, Jes. XXXVIII, 9. Hab. III, 1. rühre die Ueberschrift von den Verfassern selbst her, so wird doch aus diesen beiden Stellen zu viel geschlossen, wenn man aus ihnen die allgemeine Sitte der hebräischen Dichter, ihren Namen ihren

Werken vorzusetzen, ableiten will, zeigen ja die Psalmen des vierten und fünften Buches, von denen so viele namenlos sind, dass dieses oft nicht der Fall gewesen, und ebenso wenig ist man darüber einverstanden, dass die Ueberschriften der prophetischen Bücher immer von den Verfassern selbst herrühren, vergleiche hierüber Simson, der Prophet Hosea pag. 9. Man beruft sich freilich noch auf Ps. XVIII. und 2. Sam. XXII, 1. um zu beweisen, dass wenigstens David die Sitte gehabt, seinen Liedern Ueberschriften zu geben; allein Ps. XVIII. wird David in der Ueberschrift עֶבֶד י׳ genannt, und da ist nach der Analogie von Deut. XXXIV, 5. Jos. I, 1. XXIV, 9. Richt. II, 8. höchst wahrscheinlich, dass David erst nach seinem Tode so genannt wurde, und also die Ueberschrift nicht von ihm herrührt. Ebenso wenig kann man sich, wie noch Keil l. c. pag. 131. es thut, „auf die bekannte Sitte der arabischen Dichter, ihren Liedern ihre Namen zu überschreiben," berufen, denn es muss nach Freitag, Vorrede zur Hamasa pag. IX., de Wette, Commentar zu den Psalmen, ed. Baur, Einl. pag. 77. höchst zweifelhaft erscheinen, ob dies auch nur gewöhnliche Sitte der arabischen Dichter gewesen, denn dann würde man nicht über die Auffassung so vieler Gedichte in Zweifel sein, cf. hierüber die Hamasa von Rückert, 1. Bd. pag. 23. und 29. und Beispiele dieser Art giebt auch de Sacy, Memoires T. 48. pag. 647., und es würde nicht, was Hamasa 1. Bd. pag. 45., übersetzt von Rückert, einem unbekannten Dichter zugeschrieben wird, von Ibn Nobata dem berühmten Muhelhil beigelegt werden. Ebenso wenig sind die Namen der Dichter der Wedahymnen ihren Liedern immer vorgesetzt. Colebr. l. c. pag. 20., und auch die im Zendavesta enthaltenen Hymnen sind, wie Haug in den Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes 1. B. Nro. 3. zeigt, namenlos. Weil sich nun nicht nachweisen lässt, dass alle Ueberschriften der Psalmen von ihren Verfassern selbst herrühren, so müssen wir uns mit Lutz, bibl. Hermeneutik pag. 461. das Recht der freien Untersuchung und Forschung vorbehalten, wobei wir aber die Verpflichtung nicht abweisen wollen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade der Wahrscheinlichkeit zu zeigen, wie man veranlasst wurde, einen Psalm dem oder dem Verfasser zuzuschreiben.

Wir wenden uns nun zunächst zur nähern Untersuchung der dem Asaph zugeschriebenen Psalmen, Ps. L. LXXIII—LXXXIII., in Bezug auf welche zwar allerdings schon Delitzsch in den symb. pag. 12 ff. und Comment. zu den Pss. I. pag. 388 ff. Treffliches bemerkt hat, zu dem ich aber noch Nachträge zu liefern vermag. Gemeinsam sind diesen Psalmen gewisse Eigenthümlichkeiten, durch die sie sich von andern unterscheiden, und die wir jetzt zum klaren Bewusstsein bringen wollen. Dazu rechne ich 1) dass Gott in diesen Psalmen vorherrschend als Richter dargestellt wird, der nach bestimmten Absichten, zu seiner Verherrlichung sein Volk führt, und denselben gemäss auch die Handlungen der übrigen Völker leitet. So Ps. L. LXXV. XXVI. LXXXII. Auch Ps. LXXIII, 17—20. zeigt sich Gott als Richter seiner Gegner, als der, dessen Strafurtheilen sie sich *unterwerfen* müssen, und ebenso Ps. LXXVIII. und LXXXI., nach dem Gesammtinhalte dieser Psalmen, und Ps. LXXVIII., der offenbar zur Warnung geschrieben ist und zur Verherrlichung Gottes seine Strafgerechtigkeit gegen Israel und die Heiden, in der Geschichte nachweisen und vor neuem Abfall, der erneuertes Strafgericht hervorrufen müsste, abhalten soll, unterscheidet sich eben durch diesen Gedanken von den ihm ähnlichen Ps. CV. und CVI; 2) treffen wir nur in diesen Psalmen durch mehrere Verse hindurch eine Rede Gottes, Ps. L. LXXV. LXXXI. LXXXII; 3) wird in mehreren dieser Lieder auf die Gesetzgebung am Sinai, auf Israels Zug durch die Wüste, und überhaupt auf die alte Geschichte hingewiesen, was wir so, wenigstens in den Psalmen der beiden ersten Bücher, natürlich mit Ausnahme von Ps. L. nicht treffen, so Ps. L. LXXIV. LXXVIII. LXXX. LXXXI. LXXXIII; 4) wechseln in allen diesen Psalmen, mit alleiniger Ausnahme von Ps. LXXVII., die beiden Gottesnamen Jehova und Elohim, und gewöhnlich so, dass Jehova sich erst gegen das Ende hin findet, wann der Psalm in die Bitte übergeht. Ps. LXXIII, 28. LXXIV. 18. LXXVI, 12. LXXX, 20. LXXXI, 16. LXXXIII, 17. 19., nur Ps. L. hat schon im ersten Verse Jehova; 5) lieben sie den Gottesnamen אֵל. Dieser, der im ganzen Psalmbuche sich 64 Mal findet, kömmt in den Liedern Asaphs allein 16 Mal vor, und der Gottesname עֶלְיוֹן, der im Psalmenbuche 22 Mal vorkömmt,

findet sich in unsern Psalmen 8 Mal. Noch darf hier hingewiesen werden auf die Verbindung von Jakob und Joseph, Ps. LXXVII, 16., und dass Ps. LXXX, 2. LXXXI, 6. Joseph für Israel steht, wornach auch Ps. LXXVIII, 9. Ephraim zu erklären ist; 6) treffen wir in diesen Psalmen noch andere Redeweisen, die sich entweder nur in ihnen, oder verhältnissmässig häufiger in ihnen als in andern finden, so z. B. הוֹפִיעַ Ps. L, 2. LXXX, 2., sonst nur Ps. XCIV, 1., dann זִיז שָׂדַי Ps. L, 11. und LXXX, 14., die stat. constr. Form חַיְתוֹ Ps. L, 10. LXXIX, 2., חֲסִידִים vom gesammten jüdischen Volke ohne Rücksicht auf sein Verhalten, Ps. L, 5. LXXIX, 2., der Gebrauch des Verbums נָהַג zur Bezeichnung der Führungen Gottes mit Israel, Ps. LXXX, 2. LXXVIII, 26. 52., sonst nur noch XLVIII, 15. und derselbe Gedanke Ps. LXXVII, 21., צֹאן מַרְעִיתִי Ps. LXXIX, 1. und LXXIV, 13., sonst in den Psalmen nur 2 Mal, wie auch das Verbum רָעָה sich verhältnissmässig häufig in diesen Psalmen findet, Ps. LXXVIII, 71. 72. LXXX, 2., sonst nur noch XXVIII, 9. und XXXVII, 3. Das Verbum שִׁלַּח, das in den Psalmen nur 3 Mal vorkömmt, findet sich LXXIV, 8. und LXXX, 17. Ferner merke man die ähnlichen Redeweisen Ps. LXXIV, 2. LXXXII, 16. LXXVIII, 35. und wieder Ps. L, 7. und LXXXI, 9., שֵׁבֶט für Stamm Ps. LXXIV, 2. LXXVIII, 55. 68., sonst nur noch CV, 37. CXXII, 4., מַשּׁוּאוֹת nur Ps. LXXIII, 18. LXXIV, 3. מִקְדָּשׁ Ps. LXXIII, 17. LXXIV, 7. LXXVIII, 69., sonst nur noch Ps. LXVIII. und XCVIII. Auch zieht sich im Ganzen in allen diesen Psalmen derselbe Hauptgedanke durch: Unbegreiflich ist dem Dichter, wie Gott sein Volk dahingeben konnte; darum fleht er um Rettung, und wenn ihm auch klar wird, dass die Sünde die Ursache solchen Elendes sei, so erwartet er doch, Gott werde zu seiner Zeit und zu seiner Ehre sein Volk wieder befreien, so dass alle Welt seine Macht erkenne.

Diese Bemerkungen zeigen, wie der oder die Sammler dazu kamen, alle diese aus verschiedenen Zeiten stammenden Lieder dem Asaph zuzuschreiben. Es wurde dabei nicht ohne alle Kritik verfahren, die Gleichheit des Ausdrucks und der Sprache sowohl, als die des Gedankens wurde beachtet, und nur darin gefehlt, dass man die historischen Voraussetzungen nicht berücksichtigte, und darum

konnte man auch Gedichte, wie Ps. LXXIV. und LXXIX., welche die Zerstörung des Heiligthums voraussetzen, von Asaph dem Zeitgenossen David's herrühren lassen. Dem Asaph konnten aber diese Psalmen zugeschrieben werden, entweder, weil man einer alten Ueberlieferung folgte, die dafür zeugte, dass Asaph Psalmen dieses Sinnes und dieser Art dichtete, oder man schloss aus einigen, von alter Zeit her dem Asaph zugeschriebenen Psalmen, dass er auch die ihnen sehr ähnlichen verfasst habe.

Betrachten wir nun auch die Psalmen der Korachiten, Ps. XLII. bis XLIX. LXXXIV. LXXXV. LXXXVII. LXXXVIII., so zeigen auch diese unter sich eine gewisse Aehnlichkeit. 1) Schildern sie Gott gern als König, Ps. XLIV, 5. XLVII, 3. 7. 8. LXXXIV, 4., und auch XLV, 7. wird der irdische König als Abbild des *himmlischen* dargestellt, und nur desswegen von ihm Heil für Israel erwartet, wie aus der Vergleichung von Psalm XLV, 6. mit XLVII, 4. erhellt. 2) Wechseln die Gottesnamen Jehova und Elohim, Ps. XLVI. XLVII. XLVIII. LXXXIV. LXXXVII., auch die Redeweise אֵל חַי, Ps. XLII, 3. LXXXIV, 3. ist ihnen eigen. 3) Erscheint in diesen Psalmen Jerusalem als unter dem besondern Schutze Gottes stehend, Ps. XLVI. XLVII. XLVIII. LXXXVII., und heisst darum עִיר אֱלֹהִים, Ps. XLVI, 5. XLVIII, 9. LXXXVII, 3., sonst nur noch Ps. CI, 8. עִיר י'. 4) Stossen wir in diesen Psalmen auf gewisse Worte, die sich fast nur noch in den Psalmen Asaph's finden, aber doch in den korachitischen noch häufiger vorkommen, so: מַחְשָׁךְ Ps. LXXXVIII, 7. 19. LXXIV, 20., sonst nur noch Ps. CXLIII, 3., dann der Plural von מִשְׁכָּן Ps. XLVI, 5. XLIII, 3. XLIX, 12. LXXXIV, 2., sonst nur noch LXXVIII, 28. und CXXXII, 5. 7. Auch erwähne ich, dass das Substantiv פֶּלֶא sich nur 3 Mal in den Psalmen Asaph's und 2 Mal bei den Korachiten vorfindet, und endlich bemerke man die ähnlichen Gedanken Ps. XLII. XLIII. LXXXIV., die so schön die Sehnsucht nach dem Tempel, und die beim Besuche desselben empfundene Wonne schildern; auch in den beiden Klagpsalmen, XLIV. und LXXXVIII., finden sich dieselben Bilder wieder, und מִשְׁבָּרִים kömmt ausser Ps. XLII, 8. LXXXVIII, 8. nur noch Ps. XCIII, 4. 2. Sam. XXII, 5. vor. Die Lieder der Korachiten ent-

halten besonders zwei Hauptgedanken, sie lieben es, die Freude am Cultus zu schildern, und danken Gott für den Schutz, den er Jerusalem angedeihen liess, die er sich als seine eigenthümliche Stadt erwählt hatte.

Im Allgemeinen haben die asaphitischen und korachitischen Psalmen mit einander Aehnlichkeit und unterscheiden sich von den andern Liedern dadurch, dass sie nicht so speciell sind, wie die dem David zugeschriebenen Psalmen, und nicht so allgemein, wie die der letzten Bücher, weil sie immer an bestimmte historische Verhältnisse anknüpfen. Die korachitischen und asaphitischen Psalmen sind mehrentheils Lieder für das Volk gedichtet, sie sind entweder Fürbitten für Israel in seinen Nöthen, Ps. XLIV. LXXIV. LXXIX. LXXXIII. LXXXIV., woselbst Gott ebenfalls als König erscheint, oder Danklieder für erfahrene Hülfe, XLVI—XLVIII. LXXV. LXXVI., und können, da sie solche Achtung vor dem Heiligthume zeigen, Ps. XLVIII. LXXIV. LXXIX., und Sehnsucht nach dem feierlichen Culte in demselben, Ps. XLII. XLIII. LXXXI. LXXXIV., und ihre Freude daran haben, Ps. LXXXVII., mit Recht als von Leviten verfasste Lieder angesehen werden. Wenn aber auch, wie gezeigt worden, die asaphitischen und korachitischen Psalmen eine gewisse Aehnlichkeit der Diction haben, so sind sie doch im Einzelnen besonders dadurch unterschieden, dass die asaphitischen Psalmen Gott vorzugsweise als Richter, die korachitischen dagegen mehr als König darstellen, und jene auch die alte Geschichte häufig berücksichtigen, und so lassen sich doch gewisse Merkmale angeben, nach denen ein Psalm dem Asaph oder den Korachiten zugeschrieben wurde. Es ergiebt sich aus dem Bemerkten, dass auch bei diesen Psalmen Kritik geübt wurde, oder dass sich über die Art und Weise, wie die Familie der Korachiten dichtete, eine Ueberlieferung vorfand, die als Regulativ betrachtet wurde, denn dass dieselbe Weise der Dichtung in einer Familie sich erhielt und fortpflanzte, ist ganz den Sitten des Alterthums gemäss.

Leichter als bei den dem Asaph oder den Korachiten zugeschriebenen Psalmen, lässt sich bei den Davidischen zeigen, dass auch bei ihnen Kritik, und zwar dieselbe, wie bei den Psalmen Asaph's und der Korachiten geübt wurde. Dies zeigen besonders die Commen-

tare von Hengstenberg und Lengerke, welche beide nachweisen, dass die in den letzten Büchern dem David zugeschriebenen Psalmen so viele Aehnlichkeit mit denen der ersten Bücher haben. Eine gewisse, bald kleinere, bald grössere Aehnlichkeit in einzelnen Redeweisen haben fast alle dem David zugeschriebenen Psalmen, sowie ihnen nach meinem Dafürhalten auch eigenthümlich ist, dass sie mehr den Einzelnen, als die gesammte Gemeinde vor Augen haben, und ich begreife nicht, wie Hengstenberg gerade das Gegentheil behaupten kann. Doch möchte es nicht unzweckmässig sein, hier einiges, diesen Psalm entweder ganz, oder doch in höherem Masse als andern, Eignes zusammenzustellen. Es findet sich das Wort רֶשֶׁת nur in den dem David zugeschriebenen Psalmen, ebenso מַעְגָּל mit seiner weiblichen Form, הֵיכָל vom himmlischen Tempel Gottes, Ps. *XI*, 4. XXIX, 9. XVIII, 7., ebenso, mit Ausnahme von Ps. CXX, 4. גֶּחָלִים. Dahin gehört auch die Verbindung von עָמָל und אָוֶן, Ps. VII. und X., יָקשׁ mit seinen Derivaten, 8 Mal in den Davidischen Psalmen, sonst nur Ps. XCI, 3. CVI, 36. גָּמַר 4 Mal bei David, sonst nur Ps. LXXVII, 9., קָדְקֹד nur Ps. VII. und LXVIII., בוֹר 5 Mal bei David, sonst nur Ps. LXXXVIII, 5. 7. Jedoch trotz der durch die Davidischen Psalmen sich durchziehenden Aehnlichkeit in einzelnen Redeweisen, treffen wir in den Davidischen Psalmen des vierten und fünften Buches eine andere Redeweise als in denen der beiden ersten Bücher, und diese Sprachweise ist die des spätern Hebraismus, der sich zum Aramäischen hinneigt, wie wir es von den Zeiten des Propheten Jeremias an wahrnehmen. Dafür spricht das שֶׁ Präfixum, wie Ps. CXXXVII, 8. 9., so auch Ps. CXLIV, 15., und in andern Psalmen, das sich mit Ausnahme der dem David zugeschriebenen Psalmen nur in solchen findet, die mit Sicherheit einer ganz späten Zeit zuzuweisen sind, sodann das Suffix ־יְכִי, Ps. CIII, 2. 5, wie CXVI, 7. 19., גְּדֻלּוֹת, Ps. CXLV, 6., sonst nur noch in der Chronik, נָסַק, Ps. CXXXIX, 8., sonst nur bei Daniel, זַן, Ps. CXLIV, 13., sonst nur noch 2. Chron. XVI, 14., der Plural מְעַטִּים, Ps. CIX, 8., sonst nur noch Kohel. V, 1. Auch der in den ersten Büchern seltene Gottesname יָהּ findet sich Ps. CXXII, 4., wie so häufig im fünften Buche, doch allerdings auch schon Ps. LXVIII, 5.

Man müsste, um alle im fünften Buche dem David zugeschriebenen Psalmen wirklich von ihm herrühren zu lassen, fast annehmen, David habe bei Abfassung dieser Psalmen eine spätere, mehr aramäische Sprachweise gewählt, weil er vorausgesehen, dass diese Psalmen besonders zur Verherrlichung nachexilischer Feste dienen würden, allein so etwas lässt sich doch nicht annehmen. Uebrigens macht oft nicht nur die Sprache, sondern auch die historische Situation bei den, den spätern Büchern einverleibten Davidischen Psalmen bedeutende Schwierigkeit. Man beachte z. B. Ps. CXLIV., dessen Hauptgedanke offenbar Bitte um Errettung von den Söhnen der Fremde ist, die treulos sind und falsch schwören. Hengstenberg sieht nun richtig, dass dieser Psalm erst nach Ps. XVIII. gedichtet sein kann, allein eben damit kömmt man in die grösste Verlegenheit, seine Veranlassung nachzuweisen, und wie zieht sich Hengstenberg heraus? „Der Psalm kann nicht auf persönliche Verhältnisse David's bezogen werden, vielmehr versetzt sich David hier, wie in dem ganzen Cyclus, Ps. CXXXVIII—XLV., in die Zukunft seines Geschlechtes.“ Hengstenberg Ps. IV, 2. pag. 104. 159. Es glaubt nämlich Hengstenberg, Ps. CXXXVIII—XLV. in die spätere Zeit David's versetzen zu müssen, sie sind nach ihm durch die Weissagung 2. Sam. VII. veranlasst, und enthalten wie die letzten Worte David's 2. Sam. XXIII. ein prophetisches Vermächtniss David's an die Seinen. Gegen diese schon an und für sich höchst sonderbare Ansicht zeugt schon das, dass in diesen Psalmen immer nur von einem Einzelnen die Rede, und die Beziehung auf ein ganzes Geschlecht nirgends hervortritt, und sollte David so wenig Rücksicht auf jene Verheissung genommen haben, die in den nicht von ihm herrührenden Psalmen LXXXIX. und CXXXII. so deutlich hervortritt! Zwar will Hengstenberg eine solche Beziehung Ps. CXXXVIII, 2. 3. finden, allein es ist schon höchst willkürlich, אִמְרָתֶךָ geradezu nur auf die Verheissung 2. Sam. VII. zu beziehen, und Vers 3. wird nach Analogie der meisten Stellen, in denen wie hier die Verba קָרָא und עָנָה neben einander stehen, mit den meisten Auslegern natürlicher als ein Dank des Dichters für Rettung aus einer Gefahr erklärt, und der Dichter bezeugt in diesen beiden Versen, die Verheissung Gottes, er werde dem

Frommen helfen, habe sich an ihm auf das glänzendste erwahrt, und dass, wie Hengstenberg will, Vers 3. darauf hindeuten solle, die Verheissung, die David 2. Sam. VII. erhielt, sei eine Gebetserhörung, ist gegen die klare Geschichte. Ueberdiess rührt, wenigstens der Ueberschrift nach, Ps. CXLII. aus der Zeit der Saulischen Verfolgung, und die Worte „da er in der Höhle war" figürlich zu fassen und durch „als er aufs Aeusserste gekommen" mit Hengstenberg zu erklären, ist lächerlich, und dieser Gelehrte zeigt durch diese Erklärung trotz seiner kategorischen Sprache nur seine gänzliche Rathlosigkeit. Ebenso rathlos ist Hengstenberg bei Ps. CXXII., dem schon die Sprache nachdavidische Zeit anweisst, und dessen Abfassung durch David zu halten er die Stiftshütte zu Gibeon gewaltig herunterthun muss. Wenn man aber diesen Psalm näher betrachtet, so erscheint Jerusalem, je nachdem Vers 3—5 erklärt werden, als gegenwärtiger oder gewesener Hauptsitz der Nation in bürgerlicher und kirchlicher Hinsicht. Letzteres war nun aber Jerusalem in David's Zeit nicht, und wurde es erst seit Erbauung des Tempels, denn es lässt sich nicht beweisen, dass zu David's Zeit vor dem über die heilige Lade aufgeschlagenen Zelte regelmässig geopfert und dorthin vom Volke gepilgert wurde, auch vorausgesetzt, aber nicht zugegeben, dieses Zelt sei auch בֵּית אֱלֹהִים oder בֵּית יְהוָה genannt worden. Dass bei der Translocation der Bundeslade feierliche Opfer vor derselben dargebracht worden, und dass Salomo beim Antritte seiner Regierung dort opferte, 1. Kön. III, 15., ist gewiss, aber regelmässige Opfer wurden vor der Bundeslade nicht dargebracht, es blieb das heilige Zelt in Gibeon bis auf den Tempelbau Nationalheiligthum. Dies sagt 1. Chron. XVI. 39 ff. ganz deutlich, und eben dieser Stelle zufolge wurde nur dort regelmässig geopfert. Dasselbe erhellt aus 1. Chron. XXI, 29. 30., wo David entschuldigt wird, dass er nicht, um zu opfern, nach Gibeon gegangen, und warum sollte Salomo sein erstes feierliches Opfer in Gibeon dargebracht haben, 1. Kön. III, 4. 2. Chron. I, 2—6., wenn vor der Bundeslade regelmässig wäre geopfert worden? vergl. auch Bertheau, Chronik, pag. 167. 202. War nun aber die Stiftshütte in Gibeon Nationalheiligthum, so pilgerte das Volk an den Festen auch dorthin, und auch vorausgesetzt, Ps. XLII. und LV.

zeugen für feierliche Processionen zum Heiligthum in Davidischer Zeit, so folgt doch aus ihnen noch nicht, dass dasselbe damals in Jerusalem war. Ich gehe noch weiter und behaupte, es lasse sich aus den historischen Schriften des A. T. keine Stelle beibringen, in welcher das von David über die heilige Lade aufgeschlagene Zelt sicher בֵּית אֱלֹהִים oder יְהוָה oder מִקְדָּשׁ oder קֹדֶשׁ genannt werde, wie Stiftshütte und Tempel oft heissen, und ebensowenig heisst jenes Zelt מִשְׁכַּן י׳, wie die Stiftshütte, 1. Chron. XVI, 39. XXI, 29. VI, 17. und der Tempel, 2. Chron. XXIX, 6. u. a. a. St.; wo also in den Psalmen einer jener Ausdrücke gebraucht ist, müssen wir an die Stiftshütte oder an den Tempel denken, und wenn in ihnen von einem Heiligthume, oder Hause, oder Wohnung Gottes, oder einem Wohnen desselben auf Zion geredet wird, so wird der Bau des Tempels vorausgesetzt, und alle diese Psalmen müssen also später als David sein. Da das über der heiligen Lade befindliche Zelt nie Heiligthum heisst, so ist auch nicht anzunehmen, dass der Zion schon zu David's Zeit heiliger Berg genannt worden, und so werden wir auch die Psalmen, die den Zion als heiligen Berg darstellen, wie z. B. Psalm II., oder von einer Hülfe aus Zion reden, was ein Wohnen Gottes auf Zion voraussetzt, dem David absprechen müssen. Hingegen scheint es mir zu weit gegangen, wenn man jedesmal, wo von einem heiligen Berg die Rede, an Zion denken und den Psalm dem David absprechen wollte, wie z. B. Ps. III. Der Hebräer dachte sich Gott besonders auf Bergen oder Höhen weilend, that sich ja auch Jehova auf dem Sinai kund, und darum wurde in Palästina auch das heilige Zelt besonders auf Höhen aufgeschlagen. Silo lag auf einem Hügel, Nob und Gibeon auch hoch, so dass heiliger Berg und heilige Wohnung gleichbedeutend sein können.

Eine andere Schwierigkeit bietet der aus Ps. LVII. und LX. zusammengesetzte Ps. CVIII. dar. Gewiss sind entweder Ps. LVII. und LX. oder Ps. CVIII. nicht von David, was auch Delitzsch anerkennt, man bringe aus irgend einer Literatur ein Beispiel, dass derselbe Dichter aus Abschnitten früherer eigener Gedichte ein neues Gedicht zusammengestellt hat; wohl aber treffen wir 1. Chron. XVI, 8 ff. einen auf ähnliche Weise entstandenen Psalm, und so sind auch

die Gebete der spätern Juden gebildet, wie Schröder, Satzungen und Gebräuche des Judenth., Bremen 1851. pag. 25 ff. zeigt; auch dafür bieten die Weda's eine Analogie, wie aus Roth, Literatur und Geschichte der Weda, pag. 10. erhellt. Und zugleich zeigt die Hamasa, (man vergl. die Einl. zum Commentar von Freitag pag. IX.), dass öfters Verse eines Dichters von andern fast unverändert aufgenommen, und in ihre Lieder verflochten wurden, und wozu die Uebersetzung von Rückert, B. 1. Nr. 270—79. und namentlich 301, das auf ähnliche Art, wie Ps. CVIII. zusammengesetzt zu sein scheint, u. a. St. deutliche Beispiele liefert. Diese Bemerkung gilt auch für Ps. CXLIV. der wie Ps. CVIII. zusammengesetzt ist, wie denn überhaupt David's Psalmen der Grund sind, auf welchem, wie auf Muhelhil's *Todtenklage* (Rasmussen, addit. pag. 13. Rückert, Hamasa 1. B. pag. 45.) die übrigen Dichter bei ähnlicher Schilderung fussen. Zum Schlusse weise ich noch auf die schreckliche Verlegenheit Hengstenberg's hin, die Ueberschrift von Ps. LXXXVIII. zu erklären, und zu rechtfertigen. Hier soll, Hengstenberg, Ps. III. pag. 490, trotz des לְ auctoris Heman nicht der wirkliche, sondern nur der gedachte Verfasser sein, dessen Namen die Korachiten, ihr eigen Lied zu ehren, und das Gedächtniss des Heman zu erhalten, ihrem Liede vorsetzten, denn Heman war kein Psalmensänger, sondern nur Musikmeister, Weiser und Schauer des David. Durch solche aus der Luft gegriffene Behauptungen, wie Keil, in Hävernick's Einl. III. pag. 229. sich ausdrückt, wird weder dem Christenthume noch der Religion ein Dienst geleistet.

Es hat sich also die schon oben aufgestellte Behauptung, es lasse sich nicht beweissen, dass jede Ueberschrift eines Psalms vom Verfasser selbst herrühre, durch die nähere Betrachtung einiger dem David zugeschriebenen Psalmen, bestätigt, und so müssen wir uns in Beziehung auf das Alter und den Verfasser eines Psalmes, mit Lutz, bibl. Hermeneutik, pag. 461. das Recht der freien Forschung bewahren. Zugleich habe ich gezeigt, dass immer von einigen, wohl durch die Ueberlieferung, einem und demselben Verfasser zugeschriebenen Psalmen, auf andre ihnen im Stil ähnliche geschlossen wurde, und somit war die Aehnlichkeit der Diction das Kennzeichen, nach welchem bei der Sammlung der Psalmen der oder jener Psalm einem Verfasser zuge-

schrieben, oder namenlos gelassen wurde. Dabei muss aber fest gehalten werden, dass eine uralte Ueberlieferung von jeher dem David, Asaph, und den Korachiten Lieder zuschrieb, und diese in der Gemeinde als so regelnd galten, dass spätere Dichter sich besonders in ihrer Nachahmung gefielen. Es ist also durchaus kein vernünftiger Grund vorhanden, die Abfassung geistlicher Lieder durch David, Asaph und die Korachiten zu bezweifeln, denn sonst liesse sich der Ursprung dieser Ueberlieferung nicht begreifen.

Noch viel unzuverlässiger, als die Ueberschriften der Psalmen, die den Verfasser angeben, erscheinen mir die historischen Notizen, welche die Veranlassung eines Psalms erläutern sollen, und ich kann dieselben, wie Lutz l. c. pag. 461, nur als eine Art von Scholien ansehen, die von spätrer Hand herrühren. Dafür spricht, 1) dass sich solche Notizen bloss bei Davidischen Psalmen finden, und sollten David's Sänger, die sich nach Hengstenberg, Ps. IV, 2. pag. 232, ganz nach seinem Beispiele bildeten, ihren Liedern nie eine solche Notiz vorgesetzt haben? Dass wir aber solche Notizen nur bei den dem David zugeschriebenen Psalmen finden, erklärt sich daraus, dass wir über ihn viel mehr wissen, als über die übrigen Psalmendichter mit Ausnahme des Moses. 2) Gehen mit Ausnahme von Ps. XXX. alle geschichtlichen Angaben nur auf solche Vorfälle, die wir aus den geschichtlichen Büchern des A. T. ausführlicher kennen, und sollten Vorfälle, wie 2. Sam. XXI, 17. XXIII, 14 ff. nicht auch Psalmen hervorgerufen haben? 3) sind diese Ueberschriften fast wörtlich den historischen Schriften entnommen; so stammt die von Ps. XXXIV. aus 1. Sam. XXI, 14., die von Ps. LIV. aus 1. Sam. XXIII, 19., die von Ps. LIX. aus 1. Sam. XIX, 11. und die von Ps. LII. aus 1. Sam. XXII, 9. Diese Wahrnehmung deutet offenbar darauf, dass man einzelne Psalmen aus den historischen Büchern zu erläutern suchte, und aus dem Inhalte der Psalmen auf die Zeit ihrer Abfassung schloss. Dies scheint mir besonders klar aus Ps. XXXIV. zu erhellen, wo offenbar תִּתְהַלֵּל Vers 2. und טַעֲמוּ Vers 9, auf 1. Sam. XXI, 14. hinweisst, zu welcher, schon von Lengerke aufgestellten Ansicht, ich unabhängig von ihm gelangte. So wurde die Veranlassung von Ps. LIX. aus Vers 7. 11. 15. erschlossen, die von Ps. CXLII. aus

Vers 8., die von Ps. LXIII. wohl aus 2. Sam. XVI, 2. 4. Sogar die Angabe des Verfassers scheint mir bei Ps. LXXII. und CXXVII. aus den historischen Schriften erschlossen, erstere aus 1. Kön. III, 9., letztere aus dem Bau des Tempels. 4) Auch die Analogie der arabischen Anthologie der Hamasa spricht gegen die Zuverlässigkeit solcher historischer Notizen, denn diese rühren nach Freitag, Einl. zur Hamasa, nicht vom Dichter her, und sind, wie Rückert in seiner Uebersetzung B. 1. pag. 7. 13. 15. 21. u. a. St. gezeigt hat, oft ganz unpassend aus dem Inhalte erschlossen, und somit fällt auch der Grund, den man noch scheinbar für die Zuverlässigkeit solcher Notizen aus dem Umstande entnehmen möchte, dass sie oft nicht recht zu passen scheinen.

Ueber die Zeit der endlichen Sammlung der Psalmen ist sehr schwer, etwas mit Sicherheit zu bestimmen. Alles hängt davon ab, ob, wie schon Calvin annahm, und in neuester Zeit besonders Hitzig, Lengerke und Olshausen nachweisen wollen, sich in unsrer Sammlung Psalmen aus der Zeit der Makkabäer vorfinden, oder nicht, für welche letztre Ansicht sich de Wette, Ewald, Hengstenberg und Hävernick aussprechen, in welchem Falle man die Sammlung mit Ewald, poet. Bücher des A. T. 1. B. pag 205., etwa gleichzeitig mit der Abfassung der Chronik, also in den Anfang der griechischen Herrschaft, oder auch etwas früher setzen kann. Ich kann mich jedoch, so wenig als G. Baur, zu de Wette, Ps. pag. 72., für keine dieser beiden Annahmen mit Sicherheit entscheiden, denn mir scheint, dass die Möglichkeit makkabäischer Psalmen, wie auch Delitzsch zu Ps. LXXII. zugiebt, und wie aus der Notiz 2. Makk. II, 14. erhellt, ebenso wenig könne geleugnet werden, als man sicher beweisen kann, dass Psalmen dieser Periode wirklich vorhanden sind; aber doch mahnen Psalmen, wie XLIV. LXXIV. LXXXIII. an die makkabäische Zeit, und lassen sich am besten aus derselben erläutern und begreifen. Ps. XLIV. kann wegen Vers 11 ff. und 18—21. kaum auf eine andere Zeit als die der Makkabäer gehen, in welche schon Calvin unsern Psalm versetzte; die ersten Verse desselben, ihm mit Hengstenberg die Davidische Zeit zu vindiciren, mit Beziehung auf Jos. VII, 5. zu erläutern, ist höchst gezwungen, und ihr Inhalt wird

dadurch sehr abgeschwächt, und die freudige Hoffnung, Vers 5—9., lässt sich aus 1. Makk. III, 18 ff. IV, 30 ff. vollständig erläutern, und die Aussage des Volkes von sich selbst, Vers 18—21., ist durch 1. Makk. IV, 33. VII, 36 ff. erklärt, und es liegt auf der Hand, dass im Psalm bloss die Gläubigen sprechen, ohne weitere Rücksicht auf die ganze Nation zu nehmen, und sich den Abtrünnigen entgegen zu stellen. Auch die Aehnlichkeit unseres Psalms mit einigen Stellen von Ps. LX. führt nicht auf die Davidische Zeit, denn auch dieser Psalm kann nur durch eine gänzlich unbegründete Hypothese über den aramäischen Krieg auf diese Zeit bezogen werden. Auch Ps. LXXIV. passt am besten in die makkabäische Zeit, in der sich entschieden Mangel an Propheten zeigt, und unmöglich kann Klagl. II, 9. hier parallel sein, was Jeremias dort beklagt, mag einige Zeit angedauert haben, aber Jeremias war ja selbst Prophet, und in derselben Zeit wirkte ja auch Ezechiel. Sodann lässt sich der übrige Theil dieses Psalms aus 1. Makk. I, 37 ff. II, 8 ff. III. 20. 43. 51. 52. IV, 33. 38. trefflich erklären, ja nur in dieser Periode konnte die Ausrottung Israels befürchtet werden, denn Antiochus Epiphanes ist der erste, der die Religion der Juden wegschaffen wollte, was weder Sanherib, noch Nebukadnezar beabsichtigten, und dieser Umstand führt mich darauf, auch Ps. LXXXIII. wegen Vers 5. in diese Zeit zu versetzen. Gegen diese spätere Zeit kann die reine Sprache dieser Psalmen nichts beweisen, denn wenn allerdings die verdorbene Sprache ein späteres Zeitalter bezeugt, so nicht nothwendig umgekehrt die reine ein früheres, ist ja auch die Sprache der nachexilischen Propheten noch ziemlich rein. Ein anderer Grund gegen makkabäische Psalmen, den man mit Rücksicht auf Josephus, contr. Apion. I, 8. aus der Zeit des Schlusses des Kanon hat hernehmen wollen, zerfällt von selbst durch den Beweis, dass Daniel der Periode der Makkabäer angehört, und somit ist aush die Unrichtigkeit der Angabe des Josephus bewiesen. Eben so deutet die vage Bezeichnung der Hagiographen im Prologe des Siraciden, wo sie noch ohne eignen Namen erscheinen, (Hug, Zeitschrift für das Erzbisthum Freiburg 7. Heft) darauf, dass die Sammlung derselben erst ganz spät und nach und nach abgeschlossen und vollendet wurde. Doch

immer verlange ich, um einen Psalm dem makkabäischen Zeitalter zuzuweisen, bestimmte historische Thatsachen, die sich aus einer andern Zeit gar nicht erklären lassen, und kann keineswegs mit Olshausen, Commentar zu den Pss. pag. 10 und 11. schon aus der Art, wie oft in den Psalmen Fromme den Bösen entgegengestellt sind, auf makkabäische Zeit schliessen, denn dieselbe Art des Gegensatzes findet sich auch in andern Schriften des A. T. So werden z. B. die Spötter לֵצִים, deren Ps. I, 1. XIX, 29. CXIX, 51. gedenkt, auf dieselbe Art Jes. XXVIII, 14. 22. XXIX, 20. und sehr häufig in den Proverbien z. B. IX. und XXI. erwähnt, und dem Gedanken nach finden sich die Spötter auch Jes. V, 19. Amos V, 18. VI, 3. Jerem. XII, 4. Sie erscheinen überall als solche, die nicht an Gott glauben, darum auch keiner Ermahnung Gehör geben, schlecht handeln und andere bedrücken, daher stehen auch Jes. XXIX, 20. לֵץ parallel mit עָרִיץ und die עֲבָרִים, אֶבְיוֹנִים und der צַדִּיק bilden dazu, wie so oft in den Psalmen den Gegensatz. Diese Spötter sind auch die hochmüthigen, Ps. X, 4. 13., die wegen ihres Stolzes Gott verhassten, Proverb. XVI, 5. und erscheinen darum auch als חַטָּאִים oder רְשָׁעִים, oder בֹּגְדִים Ps. I, 4. 5. XXV, 3. Proverb. II, 22., welche der Gemeinde der Frommen zu schaden suchen, Proverb I. Jerem. V, 26. VII, 1 ff. und namentlich V, 26. wirft auf Ps. X. und Proverb. I. Licht, und somit treffen wir auch in den Propheten den Gegensatz zwischen zwei feindlich einander entgegenstehenden Parteien. Sodann zieht sich durch das ganze A. T. der Glaube an einen יוֹם י׳, d. h. an von Zeit zu Zeit eintretende, sichtende göttliche Strafgerichte, Jes. I, 24. II, 12. u. a. St. m., welche die Bösen aus der Gemeinde wegschaffen (vergl. de Wette zu Ps. I, 4.). Die Bösen sind aber 1) solche, die allenfalls den äussern Cult beobachten, aber daneben ein sinnlicher Lust ergebenes Leben führen, wie wir solche Amos V, 18. geschildert finden; solche, die nur den Namen Israels führen und die Ermahnungen der Propheten und anderer Frommen nicht hören wollen, Micha III. Jes. XXVIII. 2. Chron. XVI, 17 ff. 2) solche, die sich um Gott gar nicht kümmern, die ohne einen andern Gott zu verehren, nur darauf ausgehen, ihre Nebenmenschen zu bedrücken und sich selbst zu bereichern, wie Proverb. I. IV, 10 ff. Zeph. I, 6 ff. 13.

Jes. V. Jerem. V, 12 ff. zeigen und welche der Frommen, die ihren Verkehr und ihr Treiben tadeln, spotten, und endlich 3) solche, die gar von Jehova abfallen und andere Götter verehren, und diese erheben sich natürlich gegen die fromme Gemeinde, Jerem. II., weil solcher Abfall aus innerer Verdorbenheit entstand, die immer feindselig der Frömmigkeit entgegentritt, Amos II, 7. Jerem. V, 7. und eben dieses Capitel des Jeremias zeigt den Hass gegen die fromme Gemeinde, ihre Bedrückung und die Verfolgung der Propheten, und dasselbe erhellt aus Jerem. XI, 18 ff. XII, 1 ff., wie denn überhaupt dieser Prophet in seinem ganzen prophetischen Wirken Gegenstand der Verfolgung war. Wohl darf hier noch an 2. Kön. XX, 16. und 2. Chron. XXIV, 20 ff. erinnert werden.

Sind wir über die Zeit der Sammlung der Psalmen im Dunkeln, so doch keineswegs über ihre religiöse Bedeutung und den Beitrag, den sie zur Ausbildung und Entwicklung des Reiches Gottes geben. Dieser besteht darin, dass sie sowohl die Verheissungen und Drohungen der תּוֹרָה als auch die Art und Weise, wie sich beide in den Vorträgen der Propheten weiter ausbilden, auf die Einzelnen anwandten. Schon die Propheten fassten die Vorschriften der Thora geistiger auf und drangen mehr auf innerliche Religion, und beides treffen wir noch deutlicher in den Psalmen. Der durch das ganze A. T. sich hindurchziehende Glaube an die göttliche Leitung und Führung, die überall in den Schicksalen des Volkes Israel nachgewiesen wird, weil sich Gott an demselben zu seiner eigenen Verherrlichung kund gethan und es zu seinem eigenthümlichen Volke erwählte, wird in den Psalmen ganz auf den Einzelnen angewendet und die Bestimmung des Einzelnen der des gesammten Volkes gleichgestellt, und darum ist auch öfters schwer zu entscheiden, ob ein Psalm nur auf einen Einzelnen, oder die ganze Gemeinde sich bezieht; daher so häufig in den Psalmen die Bitte um Hülfe mit Beziehung auf die dem Volke Israel gegebenen Verheissungen; daher so häufig der Gedanke, Gott müsse dem Frommen seiner eigenen Ehre wegen helfen, damit seine Treue und Macht auch denen kund werde, die noch nicht fest an ihn glauben und so sein Reich sich immer mehr ausdehne und befestige, gerade wie die Propheten zu demselben Zwecke die Rettung

oder Wiederherstellung Israels erwarten, damit die dadurch bewiesene Macht Gottes auch den Heiden bekannt werde und die Erkenntniss des wahren Gottes sich noch über die ganze Erde ausbreiten (welche Ueberzeugung aufs festeste von den Psalmen getheilt wird) und für Israel und alle Völker eine Periode leiblicher und geistiger Segnungen eintreten könne. Dass an diesen nur die wahrhaft Frommen Antheil haben und die zwischen Gott und den Menschen getretene Sünde nicht durch Opfer gesühnt werde könne, sondern nur gänzliche Hingabe des ganzen Herzens Gott wohlgefällig sei, kam in den Psalmen zum deutlichen Bewusstsein, und daher wird so oft um Reinigung des Herzens gefleht, aber aus demselben Grunde auch um die Vernichtung des Bösen gebeten und ein die Gemeinde sichtendes Gericht, das die Bösen ausscheiden und vertilgen soll, herbeigewünscht, wie auch die Propheten solche Gerichte verkünden. Allerdings sind viele der Flüche über die Bösen, wie wir sie in den Psalmen treffen, vom christlichen Standpunkte aus nicht zu billigen, doch erklärbar und dürfen auf keinen Fall als blosse Ausbrüche rohen Hasses angesehen werden. Der feste Glaube an die Wahrhaftigkeit der Verheissungen Gottes, der so oft in den Psalmen die Unglücklichen und Leidenden tröstet und aufrichtet, macht die Psalmen auch für uns höchst belehrend und belebend, denn gewiss müssen sich selbst Christen vielseitiger Erfahrungen schämen vor dem Glaubensleben der alttestamentlichen Frommen, die noch keine ewige Seligkeit kannten und alle Räthsel des Lebens diesseits des Grabes lösen mussten, und darum war das Psalmbuch auch eine Lieblingsschrift der Glaubenshelden aller Zeiten.

§. 77.

Die Sprüchwörter.

Die Sprüchwörter Salomo's heissen im Hebräischen מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה. מָשָׁל bezeichnet zunächst eine physische Aehnlichkeit oder Gleichheit, wie das Niphal des Verbums מָשַׁל Ps. XXVIII, 1. XLIX, 13. 21., und wie das Substantiv im Arabischen, Koran II, 16. V, 96., vorkömmt; sodann wird das Wort auch im intellectuellen Sinne für „Gleichnissrede," „Parabel“ gebraucht, Ezech. XVII, 2., und viel-

leicht für symbolische Handlung, XXIV, 3. Weil nun die Parabel gewöhnlich einen Lehrsatz enthält, eine Belehrung verdeutlichen oder einschärfen soll, so steht מָשָׁל in der Bedeutung „Lehrgedicht," Ps. XLIX, 5. LXXVIII, 2., oder „Lehrspruch" wie in unserm Buche, und da ein Lehrspruch oft sprüchwörtlich wird, so kann מָשָׁל wie 1. Sam. X, 12. geradezu für „Sprüchwort" stehen. In weiterm Sinne bezeichnet מָשָׁל einen Vortrag in dichterischer Form, oder ein „Gedicht," weil die dichterische Rede Vergleichungen und symbolische Sprache liebt, Num. XXIII, 17. 18., und daher heissen auch XXI, 27. die Dichter מֹשְׁלִים. Indessen steht in diesem Sinne מָשָׁל vorherrschend für „Spottlied," 1. Kön. IX, 7. Hab. II, 6. u. a. St.

Die LXX. geben unserm Buche die Ueberschrift: *παροιμίαι Σολομῶντος*, die Vulgata: liber proverbiorum, der Talmud nennt es gewöhnlich nur מִשְׁלֵי. Die griechischen K. V. behalten häufig den Titel der LXX. bei, oft aber nennen sie unsere Sprüche auch *σοφία*, oder *πανάρετος σοφία*, welchen Namen Bertheau in seinem Commentar pag. X. mit Berufung auf Eusebius' K. G. IV, 26. 3. aus einer vortalmudischen, jüdischen Ueberlieferung ableitet, ohne dass jedoch diese Stelle sicher dafür spricht, weil *καὶ ἄλλα δέ* natürlicher auf das Vorangegangene zu beziehen ist. Erst in den Tosephot zu Baba Bathra fol. 14. 6. wird unsere Schrift so wie Koheleth סֵפֶר חָכְמָה genannt.

Inhalt. Eine Angabe des Inhaltes, wie wir denselben bei den historischen und prophetischen Büchern dargelegt, ist natürlich hier nicht möglich, wo wir eine Sammlung einzelner Lehrsprüche vor uns haben; da jedoch dieselbe in mehrere Theile zerfällt, die sich durch Ueberschriften von einander absondern, X, 1. XXIV, 22. XXV, 1. XXX, 1. XXXI, 1., so müssen dieselben in ihrer Eigenthümlichkeit dargestellt werden. I, 1—7. enthalten eine längere Ueberschrift, die den Namen des Salomo als des Verfassers der Sprüche mit der Tendenz derselben verwebt und als solche angiebt, dass man die Weisheit und die Lehren und Aussprüche der Weisen, die zu ihr hinleiten, erkennen und sich dieselben aneignen müsse, um zu der Einsicht zu gelangen, wahre Weisheit sei, mit der Furcht Gottes, d. h. ächter Religiösität identisch, und zugleich scheint diese Ueberschrift Vers 6. auch noch Aussprüche anderer Weisen neben denen des Salomo

anzukündigen. Darauf folgen nun mehrere Anreden, in denen sich der Verfasser den Leser als seinen Schüler denkt und ihn darum seinen Sohn nennt, wie auch bei dem poetischen Spruchdichter Ferideddin Attar pag. 21. und 23. u. a. St. der französischen Uebersetzung, Paris 1819 geschieht. Aehnliches treffen wir auch bei den Rabbinen, wie Gfrörer, das Jahrhundert des Heils I. pag. 168. zeigt, und im Gesetzbuche Manu B. II, 144. 225. Dieser Anreden sind drei: I, 8—III. IV—VI. und VII—IX., die sich gegenseitig ergänzen oder fortsetzen, so dass die zweite und dritte Rede nur kurz in der ersten Angedeutetes, aber in der gleichen Folge wie desselben in ihr erwähnt wird, weiter ausführen. Die erste Rede ermahnt, die Lehren der Weisheit anzunehmen, I, 8. 9., warnt dann vor Umgang mit Schlechten und Bösen, die sich durch Diebstahl und Mord zu bereichern suchen, und zeigt, dass solche nur sich selbst ins Verderben stürzen, 10—19. Den letzten Gedanken führt die 20. 21. redend eingeführte Weisheit weiter aus, 22—31., und 32. und 33. stellen zum Abschluss das Loos der Guten und der Bösen einander entgegen und so umfasst die Ermahnung des Verfassers, sowie die der Weisheit jedesmal zehn Verse. In II. hebt mit בְּנִי Vers 1. eine neue Mahnung an, doch die Weisheit zu erstreben, deren Besitz als eine Gabe Gottes dargestellt wird, die nur denen zu Theil wird, die sich um sie bemühen und die Einen vor dem Umgang mit Bösen sichert, 11—15., insbesondere auch sichert vor den Ränken des verführerischen Weibes, in unserm Abschnitte immer als Ehebrecherin geschildert, 17—20., worauf dann wieder wie I, 32. 33. ein aus zwei Versen, 21. 22., bestehender Schluss folgt. Wie wir I. eine gewisse Gleichmässigkeit der Anordnung gefunden, so strebt auch II. eine solche an. Hier gehören immer vier Verse zusammen, 1—4. bilden den Vorder-, 5—8. und 9.—12., beide Male durch אָז תָּבִין eingeleitet, den ersten und zweiten Nachsatz; 13—16. schildern die Bösen und warnen vor der Ehebrecherin, die 17—20. näher dargestellt ist, und III., das die Vortheile des Besitzes der Weisheit und ihren Werth ausmalt, hebt wieder mit בְּנִי an, und theilt sich durch diese, Vers 11. und 21. wiederkehrende Anrede in drei Theile zu zehn Versen, auf welche wie I. und II. ein Schluss folgt, nur

dass er hier, da die Rede zu Ende, länger ist, 31—35. Die zweite Rede beginnt IV. wieder mit einer Anrede, die sich 10. und 20. wiederholt, so dass dieser Abschnitt wie III. in drei Theile zerfällt, von denen die beiden ersten zehn Verse umfassen, der dritte aber etwas kürzer ist. Es wird hier im Anschluss an I, 11 ff. II, 13 ff. vor Umgang mit Schlechten gewarnt, IV, 14 ff.; dann aber nehmen V. und VI. im Anschluss an II, 16 ff. die Warnung vor der Ehebrecherin wieder auf und auch V. lässt sich wieder in drei Theile zerlegen, von denen die beiden ersten Vers 1. und 7. sich durch die Anrede zu erkennen geben, der dritte Vers 15. durch den ganz neuen Gedanken, der besonders die Freude hervorhebt, die der Umgang mit der rechtmässigen Gattin gewährt. Die Ermahnung Vers 3., sich nicht der זָרָה hinzugeben, bringt den Verfasser, der nun einmal besonders hervorhebt, man solle sich doch nicht in die Gewalt eines andern begeben, VI, 1., auf den Gedanken, man solle sich doch von jeder Bürgschaft frei zu machen suchen, VI, 1—5. Darauf folgt ein lose angereihter Spruch von sechs Versen, 6—11., vielleicht hierher versetzt wegen תְּנוּמָה, Vers 4. und 10., welches Wort sich sonst nur noch zwei Mal im A. T. findet; dann reihen sich 12—15. vier Verse an, die wie Vers 11. dem Faulen, so dem Bösen schnellen Untergang ankünden, was 16—19. näher begründen, so dass VI. bis dahin in vier in sich abgeschlossene Ermahnungen zerfällt, von 5. und 6. und zwei Mal vier Versen; dann geht der Verfasser wieder auf die Warnung vor der Ehebrecherin über, in zwei Mal sieben Versen, 20—26. 27—33., und begründet dieselbe zum Schlusse 34. 35., wie ähnlich I, 32. 33. Somit finden wir, dass auch diese Anrede eine gewisse Gleichmässigkeit der Anordnung anstrebt, aber sie doch weniger festhält, als die erste. Die dritte Anrede nimmt den III, 19 ff. ausgesprochenen Gedanken von der Erhabenheit der Weisheit wieder auf und führt ihn aus, so dass man diese Anrede das Lob der Weisheit nennen kann. Auch diese Anrede zerfällt wie die beiden ersten in drei Theile, von denen der erste, VII., an die Warnung vor der Ehebrecherin sich anschliesst und unter dem Bilde derselben die Thorheit reden lässt, die sich an einen unerfahrenen Jüngling wendet, ihn in ihr Netz zieht und ihn so ins Verderben stürzt. Wenn wir

die Anrede 1—5. und den Schluss 24—27. abziehen, so lassen sich die übrigen achtzehn Verse in zwei ungefähr gleiche Theile eintheilen: 6—13. die Schilderung der Thorheit und 14—23. ihre verführerische Rede und die Folge derselben. Mahnt der Verfasser hier ab, so tritt er Cap. VIII. ganz positiv auf und schildert den hohen Werth der Weisheit und ihre Wirksamkeit, die nicht wie die Thorheit im Finstern schleichet, sondern ganz öffentlich mit ihren Reden auftritt, und auch dieser Abschnitt zerfällt in drei kleinere Theile: 1—11., 12—21., 22—31., von denen die beiden letzten, die eben die Weisheit so glänzend beschreiben, jedes Mal zehn Verse enthalten, worauf wie gewöhnlich eine Ermahnung, 32—36., den Schluss bildet. Den Abschluss aller drei Anreden bildet IX., die Art, wie Weisheit und Thorheit wirken. Hatte der Verfasser VII, 9 ff. VIII, 1 ff. auch diese nicht ganz unbeachtet gelassen, so kömmt er doch erst jetzt näher auf diesen Gedanken zurück und führt ihn in drei Mal sechs Versen aus: 1—6. die Art der Wirksamkeit der Weisheit; sie wendet sich nur an die Unverständigen, im Gegensatz gegen die bewusst Bösen; denn, 7—12., bei diesen ist alle Hoffnung verloren, so dass diese sechs Verse die Aussage der sechs ersten begründen, und dann schildern 13—18. das Benehmen der Thorheit und das Schicksal dessen, der auf sie hört.

Wir treffen also nach dem Bemerkten in diesen drei Anreden einen und denselben Plan; die Gedanken der zweiten und dritten folgen auf einander wie in der ersten und eine gewisse Gleichmässigkeit der Darstellung wird überall angestrebt. Nicht nur zerfällt der ganze Abschnitt in drei grosse Anreden, wie auch von Ewald und Hävernick angenommen wird, sondern jede Anrede zerfällt wieder in drei ziemlich gleiche kleinere Theile, und auch diese lassen sich meist ungezwungen wieder in ziemlich gleiche kleinere Theile zerlegen; dazu kömmt, dass in allen drei Anreden sich fast nur der zweigliedrige Parallelismus findet und mehrgliedrige Verse höchst selten sind, I, 21—23. 27. IV, 4. V, 19. VI, 22. VII, 22. 23. VIII, 29. 34. Ferner wird derselbe Gedanke immer mit denselben Worten ausgedrückt, die Lehren der Weisheit sind ein Kranz לִוְיַת I, 9. IV, 9., ein Geschmeide für den Hals, גַּרְגְּרֹת I, 9. III, 3. 21. VI, 21. (beide Worte kommen sonst nicht vor). Die

Weisheit ist besser als Silber und Gold III, 14. VIII, 10., womit II, 4. zu vergleichen; sie handelt immer auf dieselbe Art, I, 20. VIII, 2 ff. IX, 3., und erscheint immer als Furcht Gottes, I, 7. II, 3 ff. IX, 10. Auch die Buhlerin beträgt sich immer gleichmässig, II, 16. V, 3. VII, 9 ff. IX, 13., und so wird auch das Schicksal derer, die ihr nachfolgen, mit denselben Worten geschildert, II, 18. 19. V, 4. VII, 22., und die Bösen werden auf dieselbe Art dargestellt, I, 10 bis 18. II, 12. 13. IV, 15—17.; sie erscheinen als solche, die auf Raub ausgehen und andere zu bedrücken suchen. Sodann ziehen sich einige diesem Abschnitte eigenthümliche sprachliche Erscheinungen durch alle drei Anreden hindurch; so der Gebrauch von עָרְמָה I, 4. VIII, 5. 12. und מְזִמָּה I, 4. III, 21. V, 2. VIII, 12. in gutem Sinne und שַׁלְוָה sonst Wohlstand, in üblem Sinne I, 32. wie Ezech. XVI, 49; die Form חָכְמוֹת I, 20. IX, 1; תָּרֹנָּה als 3. Pers. sing. fem. I, 20. VIII, 3., die vollere Form des Suffix II, 2. V, 2. Weiter liebt der Verfasser den Gebrauch des Plurals zur Bezeichnung des Abstractums: אֲהָבִים V, 19. VII, 18. statt אַהֲבָה; עֲצָבִים saure Arbeit, V, 10; נְגִידִים VIII, 6. und braucht gerne Substantive auf וּת: עִקְּשׁוּת IV, 24. VI, 11; רִפְאוּת III, 8; לְזוּת IV, 24. כְּסִילוּת IX, 13. פְּתַיּוּת IX, 13., Formen, die sich sonst nicht mehr finden. Wenn wir alles dieses zusammen nehmen, so wird uns die gewöhnliche Ansicht, dass diese verschiedenen Anreden das Werk eines Verfassers seien, als die richtige erscheinen, und gewiss erklärt sich Bertheau, Einleitung zu seinem Commentar pag. XXI. ff. mit Unrecht dagegen und findet in unserm Abschnitte nur eine Sammlung von Ermahnungen verschiedener Spruchdichter; denn er hat den durch diese neun Capitel sich hindurchziehenden Ideengang und Zusammenhang nicht genug berücksichtigt.

Capitel X, 1. giebt eine neue Ueberschrift מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה; und nun folgen bis XXII, 16. nach der Zählung in Hävernick's Einleitung 374 Sprüche, die sich in zwei Gliedern vollenden, so dass nur XIX, 7. dreigliedrig ist. Diese Sprüche bestehen meist aus 7—8, selten aus 9—10 Wörtern und enthalten besonders bis XV. gewöhnlich Satz und Gegensatz; doch giebt es auch synonyme Sprüche, so dass das zweite Glied das erste begründet, XVI, 12., oder durch ein Bild der Gedanke des einen Gliedes im andern erläutert, XI, 22.,

oder einfach fortgeführt wird, XVII, 13. Die beiden Versglieder sind meist nur neben einander gestellt oder durch וְ mit einander verbunden, und die im Vers enthaltene Lehre ist in der dritten Person und nicht als Ermahnung ausgesprochen; nur XIX, 27. enthält eine Anrede. Die einzelnen Sprüche dieses Abschnittes stehen unter sich in keiner nähern Verbindung, sondern sind nur lose aneinander gereiht; vielleicht wurden einzelne Sprüche neben einander gestellt, weil in ihnen dieselben Worte vorkommen, worauf besonders Bertheau, Einl. zum Commentar pag. XII. aufmerksam macht, und als Beleg dafür beibringt, dass z. B. X, 6. 7. der צַדִּיק und die רְשָׁעִים einander entgegengestellt sind; dann 11. 12. sich das Wort כִּסָּה findet, weiter 14. 15. מְחִתָּה, 16. 17. חַיִּים, 20. 21. לֵב und צַדִּיק, 30—32. צַדִּיק und תַּהְפֻּכוֹת, XII, 5—7. רְשָׁעִים, 15. 16. אֱוִיל, 18. 19. לָשׁוֹן u. a. St. m. Eine ähnliche Erscheinung hat Delitzsch in seinen symbolis bei den Psalmen nachgewiesen. Indessen sind dieser Fälle doch verhältnissmässig wenige und lassen sich in einigen Capiteln wie XIII. XVII. gar nicht nachweisen.

Es sondert sich dieser Abschnitt durch die Ueberschrift X, 1. und durch die ganz verschiedene Form der Sprüche vom vorigen ab. Letztere ist jedoch in der Natur der Sache gegründet, da wir hier keine einleitenden Anreden mehr treffen, sondern nur die einzelnen מְשָׁלִים folgen, die I, 1. ankündigt, deren Sammlung den Kern unsers Buches ausmacht und die zur allgemeinen Belehrung zusammengestellt sind, so schickt auch Ferideddin seinen Ermahnungen eine Einleitung voraus. Auffallend erscheint aber, dass sich diesem Abschnitte ein vom vorigen verschiedener Sprachschatz zeigt, wie schon Ewald, die poet. Bücher des A. T. IV. pag. 2. nachgewiesen und mit dem ich in meiner Untersuchung zusammengetroffen bin. So findet sich z. B. מְחִתָּה nur X, 14. 15. 29. XIII, 3. XVIII, 7. XXI, 15. XIV, 28. In der Einleitung steht dafür אֵיד oder פַּחַד. Auch das Verbum סָלַף mit seinen Derivaten XI, 3. XIII, 6. XIX, 3. XV, 4. u. a. St. m. findet sich bloss in unserm Abschnitte, ebenso נִרְגָּן Ohrenbläser, XVI, 28. XVIII, 8. גָּלַע sich erhitzen, streiten, XVII, 14. XVIII, 1. XX, 3., רְמִיָּה X, 4. XII, 24. 27. XIX, 5. דָּעַךְ נֵר XIII, 9. XX, 20. fehlt I—IX. ebenfalls; sodann עָכַר ins Unglück bringen, XI, 17. 29. XV,

6. 27. הַוָּה Begierde, Verderben, im Sing. und Plur. X, 3. XI, 6. XVII, 4. XIX, 13; sodann יֵשׁ im Satze vorangestellt XI, 24. XII, 18. XIII, 7. 23. u. a. St. m. kömmt nur in diesem Abschnitte vor; öfter findet sich in demselben auch das Verbum רָצָה gebraucht und אָלָה mit seinem Substantiv תַאֲלָה, welche beide Worte I—IX. ganz fehlen und leicht könnte ich noch mehr Worte aufzählen, die hin und wieder in diesem Abschnitte sich finden, aber im ersten gar nicht vorkommen. Umgekehrt fehlen X—XXII, 16. nicht nur die im ersten Theile als eigenthümlich nachgewiesenen Redeweisen, sondern auch sonst sich findende Worte, so z. B. מֵישָׁרִים I, 3. II, 9. VIII, 6. und נְתִיבוֹת I, 15. III, 17. VII, 25. VIII, 2. 20., nur der Sing. findet sich XII, 28. Dass sich in beiden Abschnitten auch vieles Gemeinschaftliches, nur diesen Capiteln Eigenes findet, versteht sich von selbst bei der im Ganzen doch ziemlich gleichen Tendenz, und es dient dasselbe nur dazu, den Gegensatz der Sprachweise beider Theile unsers Buches so mehr hervorzuheben.

Ein dritter Abschnitt beginnt XXII, 17. und erstreckt sich bis XXIV, 22. Derselbe beginnt mit einer ermahnenden Anrede, wie wir solche im ersten Theile getroffen, die 17—21. umfasst und die auch XXIII, 15. 19. 26. XXIV, 13. wiederkehrt, und enthält, wie Bertheau, Commentar pag. 86. 87. und 90. zeigt, 30 Sprüche, die grösstentheils aus zwei zweigliedrigen Versen bestehen, von denen der erste meist eine Warnung enthält, die der zweite begründet; seltener schliesst sich der Sinn in einem Verse ab, wie XXIV, 7. 8. 9., oder ist der Vers dreigliedrig, wie z. B. XXII, 29. u. a. m., und XXIV, 12. hat sogar vier Glieder. Auch findet es sich, dass drei Verse einen Spruch ausmachen, XXIII, 1—3. 26—28., 29—35. geht die Warnung vor dem Weintrinken durch sieben Verse hindurch. Wir treffen hier wieder, wie I—IX., Anreden; denn in jedem Spruche ist der Leser angeredet, nur dass diese Anreden ganz kurz sind und somit sind hier nicht bloss neben einander gestellte Sätze, und zugleich finden wir hier die drei Theile wieder, in die sich die ersten Reden zerlegen lassen; denn XXIII, 12. führt sichtlich einen neuen Ansatz ein; mit Vers 11. schliessen die bis dahin auf einander folgenden Abmahnungen, und wenn auch allerdings mit XXIV, 3. nach

Bertheau, oder 7. nach meiner Eintheilung, weniger sichtbar Neues beginnt, so wird doch auf jeden Fall hier, wie oft I—IX., die Zahl zehn angestrebt, wie Bertheau zeigt.

In sprachlicher Beziehung scheint mir hervorgehoben werden zu müssen, dass sich in diesem Abschnitte mehrere *ἅπαξ λεγόμενα* finden, so: חֲשֻׁכִּים XXII, 29., לֹעַ XXIII, 2., מַטְעַמּוֹת XXIII, 3. 6., נוּמָה XXIII, 21., חֶתֶף XXIII, 28., חִבֵּל XXIII, 34. Sonst haben diese Verse Redeweisen des ersten und zweiten Abschnittes. So erinnert נָעִים XXII, 18. an יִנְעָם II, 10. IX, 7., מוֹעֵצוֹת I, 31. XXII, 20., מֵישָׁרִים XXIII, 16. 31., wie I, 3. II, 9. VIII, 6., חָכְמוֹת XXIV, 7., welches Wort wenigstens die Mosoreten XIV, 1. nicht wollen gelten lassen; אַשֵּׁר XXIII, 19., wie IV, 14. IX, 6. Hingegen treffen wir die Redeweisen von X—XXII, 16. XXII, 18., wo בֶּטֶן Inneres, Herz, heisst, wie XVIII, 8. XX, 27; sodann kömmt XXIV, 8. מְזִמָּה in bösem Sinne vor, wie XII, 2. XIV, 7., זִמָּה XXIV, 9. wie X, 23. XXI, 27., שָׁדַד Gewalt üben, stürzen, XI, 13. XIX, 26. XXIV, 15. Noch Mehreres giebt Bertheau pag. XXIX., sowie er noch pag. XXIV. nach Ewald, die poet. B. IV. pag. 43. darauf aufmerksam macht, dass öfters in diesem Abschnitte durch Wiederholung des Pronomens Subject oder Object nachdrücklich hervorgehoben werde, XXII, 19. XXIII, 14. 15. 19. XXIV, 6. u. a. St. m. Einen kleinen Anhang zu diesem Abschnitte geben XXIV, 23—34., die mit der kleinen Ueberschrift: „Auch dies sind Sprüche von Weisen" versehen sind und in denen wir ebenfalls die Manier des ersten und zweiten Abschnittes wiederfinden; man bemerke יִנְעָם Vers 25; dann vergleiche man VI, 10. 11. und XXIV, 33. 34., aber auch XXIV, 24. und XI, 26. und beachte Vers 27. das seltene Verbum עָתַד. Die Sprüche vollenden sich theils in einem Verse, 26. 27. u. a., theils in mehrern, 24. und 25. 30—34.

Ein neuer Abschnitt wird durch die Ueberschrift XXV, 1. angekündigt und zwar giebt sich derselbe für Sprüche Salomo's aus, welche von den Männern, d. h. nach LXX., Syr., Chald., den Freunden des Königs Hiskia gesammelt wurden. Die Sprüche dieses Abschnittes, der XXV—XXIX. umfasst, haben mit denen des zweiten grosse Aehnlichkeit. Sie bestehen wie jene, grösstentheils aus sieben

oder acht Wörtern und schliessen sich sehr oft in einem zweigliedrigen Verse ab. Beispiele von Sprüchen, die sich durch zwei Verse hindurchziehen, sind XXV, 6. 7. 9 und 10., 21. und 22., XXVI, 4. 5., 18 und 19., XXVII, 15 und 16., ja wir finden XXVII, 23—27. sogar fünf zu einander gehörige Verse. Auch diese Sprüche sind wie X. ff. lose neben einander gestellt, und Bertheau, Einleitung pag. XIV. sucht nachzuweisen, dass, wie im zweiten Theile, die Verse oft desswegen neben einander gestellt sind, weil in ihnen das gleiche Wort vorkömmt, so XXV, 4 und 5: הָגוֹ, dann XXVI, 3—12. das Wort כְּסִיל im Singular oder Plural, 13—16. עָצֵל u. a. m., eine Wahrnehmung, die wir besonders Cap. XXV. und XXVI. machen. In diesen beiden Capiteln herrschen überhaupt Vergleichungen vor, die man wenigstens theilweise Sprichwörter im gewöhnlichen Sinne des Wortes nennen kann, XXV, 11. 14. XXVI, 3. 8. 9. 20. u. a. m., und in den Lehrsprüchen ist der Leser angeredet, XXV, 6—8. 9. 10. 17. 21. 22. XXVI, 4. 5. XXVII, 10. 11. 13. 23—27., auch dieses eben erwähnte Capitel hat noch einzelne Sprüchwörter 3. 5., doch wechseln sie hier schon sehr mit Vergleichungen, 8. 9. und Antithesen, 15. und von XXVIII. an finden sich diese vorherrschend und die Belehrung ist wie X. ff. nur im Spruche, ohne weitere Anrede enthalten.

Aber auch abgesehen von ihrer Form, haben diese Sprüche in einzelnen Redeweisen mit X—XXII, 16. viel Uebereinstimmendes; so treffen wir z. B. die Worte חַדְרֵי־בָטֶן XVIII, 8. XX, 27. 30. auch XXVI, 22., dann רְחַב לֵב XXI, 4. und XXVIII, 25. רְחַב נֶפֶשׁ, גֵּרָה Streit anregen, XV, 18. XXVIII, 4. 5. XXIX, 22., das Part. Hithp. von לָהַם XVIII, 8. XXVI, 22. sonst nirgends mehr, חֹסֶן XV, 6. XXVII, 24., עָנַשׁ strafen XVII, 26. XXI, 11. XXII, 3. wieder XXVII, 12., עָבַר in Hithp. XIV, 16. XX, 20. und XXVI, 17. דֻּשַּׁן reichlich gesättigt werden, XI, 25. XIII, 4. XXVIII, 25. טַעַם Verstand, nur XI, 22. XXVI, 16. רוּשׁ arm sein X, 4. XIV, 20. und in diesem Abschnitte an vielen Stellen, und XXVIII, 3. 6. 27. XXIX, 13.

Ferner treffen wir hier mehrere Sprüche, die wir schon in der zweiten Sammlung gefunden; so ist XXV, 24. schon XXI, 19. buchstäblich gleich dagewesen, ebenso XXVI, 22. schon XVIII, 8. XXVII, 12. schon XXII, 3. XXVII, 13. schon XX, 16. Andere haben wenig-

stens so grosse Aehnlichkeit, dass sie kaum unabhängig von einander sein können: XXVI, 13. und XXII, 13., XXVI, 15. und XIX, 24.; an beiden Stellen scheint das Original in der zweiten Sammlung zu stehen, denn XXII, 13. ist der Spruch in sich abgeschlossen und XIX, 24. zeigt ein gewisses Leben, das XXVI, 15. fehlt; es scheinen sich also beide Sprüche in der Ueberlieferung etwas verändert zu haben. Dasselbe scheint mir auch XXVIII, 6. der Fall zu sein, wenn wir damit XIX, 1. vergleichen, denn XXVIII, 6. giebt einen leichtern Sinn, und das gleiche möchte ich von XII, 11. verglichen mit XXVIII, 19. behaupten; in letztrer Stelle ist der Grund der Veränderung, die einen natürlichen Gegensatz giebt, klar. Auch XXVI, 3. scheint *sich* zu X, 13. so zu verhalten, weil sich weniger begreifen lässt, *warum* XXVI, 3. sollte verändert worden sein; auch kömmt mir vor, dass die Redeweise חֲסַר לֵב XXV—XXIX. geflissentlich gemieden werde, und im Ganzen muss ich über XXVII, 15. mit XIX, 13. verglichen, dasselbe Urtheil fällen; das zweite Glied von XIX, 13. scheint zu einem ganzen Verse ausgedehnt worden zu sein, jedoch mit einer gewissen Freiheit, wie das *ἅπαξ λεγόμενον* סַגְרִיר, Regen, zeigt. Ueber das Verhältniss von XXIX, 13. zu XXII, 2. wage ich nichts zu entscheiden, doch möchte ich in der ersten Stelle des zweiten Gliedes wegen eher das Original suchen; auf jeden Fall scheint אִישׁ תְּכָכִים urprünglich zu sein, im Allgemeinen aber habe ich die Ueberzeugung gewonnen, dass XXV—XXIX. eher durch die Ueberlieferung veränderte Sprüche geben, während X—XXII, 16. mehr die ursprüngliche Form beibehalten, ohne dass diese Sammlung desswegen eine ältere sein muss, und das glaube ich nicht desswegen, weil XXV. ff. öfters ein Spruch sich durch mehrere Verse hindurchzieht, sondern wegen der eben in diesem Abschnitte nachgewiesenen veränderten ursprünglichen Form einiger Aussprüche.

XXX. enthält die Sprüche des Agur, des Sohnes des Jakeh. Diese Sprüche enthalten ein Bekenntniss und eine künstlich und in witzigen Vergleichungen ausgesprochene Bitte an Gott. Agur bekennt, dass er gesucht das Wesen Gottes zu ergründen, aber er sehe nun ein, dass er nach Unmöglichem gestrebt und darum halte er sich auch jetzt allein an das geoffenbarte Wort Gottes, zu dem man nichts

hinzuthun solle, 1—6. In diesem festen Glauben bittet Agur nun um zweierlei: 1) dass Falschheit und Lüge immer fern von ihm bleibe und 2) nur zum Leben Genügendes, damit er nicht zu reich werde und dann Gott nichts mehr nachfrage und damit auf der andern Seite die Armuth ihn nicht zum Diebe mache und er sich so gegen Gott verfehle, 7—9. An die erste Bitte schliesst sich die Warnung Vers 10. an die zweite Vers 11—14., woselbst vier Arten von Menschen erwähnt sind, die dadurch, dass sie Gott nichts nachfragen, sündigen und vor deren Thun der Verfasser warnen will, 1) solche, die die Eltern verachten, 2) solche, die bei schlechtem Thun sich doch für rein halten, 3) Hochmüthige und 4) Gewaltthätige, deren Weise und Schicksal, nachdem noch 15. 16. mit Rücksicht auf Vers 8. die Unersättlichkeit der Begierde tadeln, 17—31. theils in witziger Vergleichung schildern, theils aber auch auf ihre Strafe hinweisen, so dass Vers 17. auf 11. sich bezieht, 18—20. auf 12., 21—23. auf 13. und 24—31. die dadurch, dass sie in der ganzen Natur Mass und Anordnung nachweisen, vor Gewaltthätigkeit warnen, auf 14. zurückgehen und 32. 33. mit allgemeiner Warnung schliessen.

Den vielgedeuteten Vers 1. glaube ich mit Benützung von Ewald, poet. B. des A. T. IV. pag. 166. und Hävernick, Einl. III. pag. 411. ff. mit Beibehaltung des masoretischen Textes erklären zu können. Die Worte des Agur heissen הַמַּשָּׂא, der Gottesausspruch, weil sie so bestimmt auf die Offenbarung Gottes verweisen und darlegen wollen, wie der Mensch nur durch sie Ruhe finden könne, und aus demselben Grunde können sie auch נְאֻם genannt werden. Ich fasse auch הַגֶּבֶר als mit Emphase gesetzt auf, der Mann, der sich bewusst ist, dem Willen Gottes gemäss zu reden. Nimmt man Ithiel und Ukal als Eigennamen, so ist der Sinn ganz klar, höchstens macht die Wiederholung von Ithiel Schwierigkeit, allein dieselbe wird, für mich wenigstens, durch den beabsichtigten Parallelismus erklärt. Fasst man aber Ithiel beidemale oder nur zum zweitenmale symbolisch, so ist לְ durch „von,“ „in Bezug auf“ zu deuten und zu übersetzen:

Ausspruch des Mannes in Bezug auf das Gott mit mir.
Auf das Gott mit mir, so dass ich nun stark sein kann!

so dass Agur sagt, wie er es angegriffen, zum Bewusstsein zu ge-

langen, dass Gott immer mit ihm sei und er sich in seinem Schutze nun stark und glücklich fühle (אֻכָּל von יָכֹל), nämlich dadurch, dass er sich fest an die im Gesetze enthaltene Offenbarung angeschlossen, und somit scheint mir unnöthig, von der gewöhnlichen Punctation abzugehen, wie Bertheau, Commentar Einl. pag. XVI. und 106. thun will. Auch כִּי Vers 2. macht keine Schwierigkeit, man hat nur einen kleinen Zwischengedanken zwischen 1 und 2 zu ergänzen.

XXXI, 1—9. enthalten Lehrsprüche eines Königs Lemuel, durch die ihn seine Mutter unterrichtete und die man sich von Lemuel selbst, dass er sie recht im Gedächtniss bewahre, aufgezeichnet denken muss. Die Mutter warnt ihren Sohn, sich nicht dem Umgange mit schlechten Weibern hinzugeben, sich vor zu häufigem Genuss des Weines zu hüten, fordert ihn aber auf, gegen Arme und Verlassene sich als gerechten Richter zu bezeigen.

Wer Lemuel, oder Vers 4. Lemoel war, wissen wir nicht mehr, da wir keinen hebräischen König dieses Namens kennen. Darum haben Schultens, Grotius, Ewald u. A. den Namen nicht für historisch gehalten, sondern geglaubt, dass unter demselben ein judäischer König versteckt sei, welcher nach Einigen Salomo, nach andern Hiskia sein soll. Es wird nämlich Lemuel = לְאֵל durch „von Gott gegeben" erklärt und an Jedidjah 2. Sam. XII, 25. erinnert, oder man sieht לְמוֹ als vom arabischen لَمَّ herstammend an, das mit חָזַק gleiche Bedeutung haben soll, = der von Gott Gehaltene, Beschützte. Eichhorn, Berthold, Ewald, Hävernick geben die geschichtliche Beziehung auf und erklären „zu Gott," und nehmen an, der Name sei vom Verfasser als ein für den Zweck seiner Belehrung passender fingirt. Rosenmüller in seinen Scholien zu den Proverbb. pag. 718. hält den Lemuel für einen arabischen oder edomitischen Fürsten, und Hitzig in Zeller's Jahrb. 1844. pag. 269. ff. und Commentar zu den Sprüchen pag. 330. und nach ihm Bertheau in seinem Commentar pag. XV. ff. und Vaihinger, die Sprüche und Klaglieder pag. 321. behaupten, er sei „König von Massa" gewesen. Diese Gelehrten behaupten, מֶלֶךְ könne nicht so ohne Artikel mit Lemuel verbunden werden, darum müsse es im stat. constr. zu מַשָּׂא stehen. Massa erscheint Genes. XXV, 14. 1. Chron. I, 30. als Name eines ismaelitischen Stammes, der,

wie diese Gelehrten annehmen, in der Nähe des Gebirges Seir wohnte und dessen Land sich die Simeoniten bemächtigten, 1. Chron. IV, 38. ff. und dort ein selbständiges Reich gründeten. Wir können nun nicht einsehen, dass מֶלֶךְ nothwendig den Artikel haben muss, denn der Verfasser konnte auch nur sagen wollen, Lemuel sei ein ihm sonst unbekannter König gewesen; mit dem Artikel würde es heissen „der bekannte König." Die Meinung, dass die Simeoniten in Massa ein Reich, oder einen Staat gegründet, ist eine Hypothese, die man allerdings nicht widerlegen kann, zu deren Aufstellung man aber auch durch gar nichts berechtigt ist. Glaubt man durch die Grammatik genöthigt zu sein, מַשָּׂא als Name eines Stammes fassen zu müssen, so ist es am natürlichsten, den Lemuel als einen ismaelitischen Fürsten zu nehmen, wofür auch etwa die aramäische Form מְלָכִין, Vers 3. und בַּר Vers 2. sprechen könnten, und ich sehe nicht ein, warum nicht auch Aussprüche andrer Völker in unsre Schrift aufgenommen werden konnten? Unsre Sprüche, wenn gleich Vers 3. mit Deut. XVII, 17. stimmt, haben nichts speciell hebräisches, auch eine halbheidnische Mutter konnte ihren Inhalt einem königlichen Sohne empfehlen, und unsre Verse können ein מַשָּׂא genannt werden, weil sie namentlich mit dem Inhalt von Jesajas I—V. so sehr harmoniren.

Den Rest dieses Capitels nimmt das Lob einer tugendhaften Hausfrau ein, deren gute Eigenschaften in einem alphabetischen Gedichte dargestellt werden, und deren Gottesfurcht Vers 30. besonders gerühmt wird.

Wenn wir nun auf das Buch unserer Sprüche zurückblicken, so zeigt sich, dass dasselbe durch Zusammenstellung mehrerer kleinerer Sammlungen, theils Salomonischer Sprüche, theils solcher, die von andern Weisen herrühren, entstanden ist, so dass man es mit Berthold, Einl. pag. 2171. eine gnomische Anthologie der alten Hebräer nennen kann, die zur sittlichen und religiösen Belehrung des Lesers dienen soll und die man mit der Sammlung der Sprüche des Pythagoras vergleichen kann, die Demophilus zusammenstellte oder mit der der Aussprüche der sieben Weisen des Demetrius Phalereus, welche auch andre Alte mit oder ohne Angabe des Urhebers jedes Spruches zusammenstellten. Hierüber ist Orelli, opuscul. sentent. et moral. I. pag.

36—43 ff. pag. 138 ff. pag. 146 ff. zu vergleichen. Als Salomonisch geben sich auf jeden Fall die Sammlungen X—XXII, 16. und XXV—XXIX. aus und sind als solche auch allgemein anerkannt. Ueber den Ursprung andrer Theile unseres Buches hingegen herrschen verschiedene Ansichten und namentlich kömmt hier die Ueberschrift X, 1. in Betracht. Eine Ansicht behauptet, sie zeige an, dass nun die in der einleitenden Ueberschrift I, 1—7. versprochenen Sprüche Salomo's beginnen, also I—IX. nicht von Salomo herrühren, während die andre, besonders von Rosenmüller, in seinen Scholien und Hävernick, Einl. III. pag. 428. vertretene, diese Ueberschrift nur sagen lässt, dass von nun an im Gegensatze gegen die längern Reden I, 8—IX. die eigentlichen kurzen Sprüche Salomo's folgen. *Ich* bekenne mich offen zur ersten Erklärung und kann mich mit der zweiten durchaus nicht befreunden, denn es wäre doch gewiss sehr auffallend, wenn einer und derselbe Verfasser nach längern von ihm verfassten und mit einer Ueberschrift und Angabe seines Namens versehenen Reden nun plötzlich ganz abrupt wieder eine neue Ueberschrift einschöbe, in der er sich zum zweiten Male nennt, wenn diese neue Ueberschrift nichts anders sagen sollte, als dass nun die kurzen Sprüche desselben Verfassers beginnen. Dass X, 1. Salomo wieder genannt wird, spricht entschieden gegen die zweite Auffassung, wollte derselbe Verfasser I, 8—IX. nur als eine Einleitung angesehen haben, so hätte er X, 1. etwa וְזֶה סֵפֶר הַמְּשָׁלִים oder etwas Aehnliches setzen müssen, damit auf irgend eine Art die Verbindung dieses Abschnittes mit dem vorigen angezeigt würde; aber eben dieser Mangel an jeder Verbindung fordert, nach meinem Urtheile, gebieterisch die Annahme, dass hier ein ganz neuer, von einem andern Verfasser herrührender Abschnitt beginne, wie auch Ewald, Bertheau, Vaihinger l. c. und Elster, die Salom. Sprüche pag. 9. behaupten, und diese Annahme, die hier rein aus der Weise der Ueberschrift, X, 1., begründet wurde, erhält durch die angegebene Untersuchung der Sprache und den nachgewiesenen Unterschied der Diction in beiden Abschnitten eine solche Stütze, dass ich glaube mit Bestimmtheit die Ueberzeugung aussprechen zu dürfen, I—IX. enthalten eine allerdings von *einem* Verfasser, der aber nicht

Salomo ist, herrührende Vorrede oder Einleitung zu einer Sammlung Salomonischer und andrer Sprüche, wie z. B. Rufinus eine solche Einleitung seiner lateinischen Uebersetzung des Sextus voranschickt, Orelli l. c. Tom. I. pag. 248., und ebenso sagt Stobäus, warum er seine Eklogen zur Unterweisung seines Sohnes verfasst habe, wie Pauly, Realencyclop. VI, pag. 1431. und Schöll, Gesch. der griech. Lit. deutsch III. pag. 397. nachweisen, und ebenso schickt Agathias von Myrina seiner Anthologie eine Vorrede voraus, Schöll, III. pag. 34. cf. auch pag. 35.

Die Sammlung der Salomonischen Sprüche X, 1—XXII, 16. ist vielleicht vom Verfasser von I—IX. gemacht worden, vielleicht fand er sie auch schon vor, und dass sie Salomo selbst veranstaltete, ist wenigstens durchaus nicht undenkbar. Indessen wissen wir hierüber nichts, aber wir haben auch keinen Grund daran zu zweifeln, dass nicht wenigstens sehr viele dieser Sprüche vom spruchreichen Salomo ausgegangen. Anders aber ist es mit XXII, 17—XXIV, 22., denn hier treffen wir, wie die sprachliche Untersuchung unsers Buches gezeigt hat, vom bisher Dagewesenen in sprachlicher Beziehung Verschiedenes, aber es wird wie I—IX. in der Darstellung die Zehnzahl angestrebt, und eben darum spreche ich hier die Ueberzeugung aus, der Verfasser von I—IX. habe vorgefundene Sprüche von Weisen nach seiner Manier zusammengestellt und sie hinten an die Salomonischen angereiht, wie er I, 1—7. schon sagt; und weil der Sammler diese Sprüche nach seiner Weise zur Belehrung zusammenstellte, kann er XXII, 17. von Sprüchen der Weisen reden und sie doch als seine Unterweisung (דַּעְתִּי) darstellen.

Die folgenden Theile unseres Buches 1) XXIV, 23—34., 2) XXV bis XXIX., 3) XXX., 4) XXXI, 1—9., 5) 10—31. geben sich als Anhänge aus; aber nun entsteht die Frage, wann und wie sie an XXIV, 22. angereiht wurden. Ich bekenne mich nach reiflicher Ueberlegung zu der von Bertheau, Commentar pag. XXXVI. ausgesprochenen Ansicht, unser ganzes Buch rühre von einem Sammler her und leite so auch diese Nachträge von ihm ab und glaube, dass er sie, je nachdem sie zu seiner Kenntniss gelangten, hinten anfügte, so dass XXIV, 23. etwa sagt: auch diese Sprüche füge ich noch bei,

ohne dass man genöthigt ist, anzunehmen, sie seien schon gesammelt vorgefunden worden; denn dass XXIV, 21. 22. abschliessen, geht aus der dortigen Empfehlung der Furcht Gottes hervor, die auf I, 7. zurückschaut. Dafür dass XXV—XXIX. von demselben Sammler, der XXIV, 23 ff. anreihte, beigefügt worden, scheint die gleichartige Ueberschrift XXV, 1. zu zeugen, was auch Ewald, poet. B. IV. pag. 41. und Bertheau, Commentar pag. XXXV. behaupten, und so nahm der Sammler auch diese von Hiskia und seinen Freunden veranstaltete Sammlung in sein Werk auf, stellte sie aber den andern Theilen desselben nach, entweder weil sie ihm erst später bekannt wurde, oder weil er sie gerade so, wie er sie vorfand, ohne alle eigene selbständige Anordnung der einzelnen Sprüche in seine Sammlung aufnahm, und diese Stellung von XXV—XXIX. möchte vielleicht darauf hindeuten, dass vom Redactor unsers Buches selbst X—XXII, 16. gesammelt worden. Schwer wird sich mit Bestimmtheit ausmitteln lassen, ob die Sammler von XXV—XXIX. die Sammlung von X—XXII, 16. kannten oder nicht, aber dass unabhängig von einander mehrere Sammlungen von Aussprüchen desselben Mannes vorhanden sind, zeigen ausser den oben aus den Klassikern angeführten Beispielen die verschiedenen Sammlungen der Sprüche des Ali, über die Stickel, sententiae Ali ben Abi Taleb Nachricht giebt und die sich wenigstens auf zwei Haupttraditionen zurückführen lassen. Insbesondere aber zeugen nach meinem Urtheile dafür, dass unser ganzes Buch von einem und *demselben* Redactor herrührt, die zwei es abschliessenden Capitel XXX. und XXXI., weil sie in ihren Ideen ganz den Hauptgedanken der Einleitung entsprechen. Sie empfehlen, wie diese, zuerst Furcht Gottes, XXX, 1—9., warnen dann namentlich vor Gewaltthat, 11—32., mahnen ab vom Umgange mit schlechten Weibern, XXXI, 1—9., und stellen im Gegensatze gegen diese die wackere Hausfrau dar, dadurch Treue gegen die rechte Gattin zu empfehlen, 10—31., die Vers 26 ff., dass ich mich so ausdrücke, als Sinnbild der Weisheit und Frömmigkeit erscheint. Solche Gleichmässigkeit des Gedankenganges zu Anfang und Ende unsers Buches lässt sich nur bei e i n e m Redactor begreifen. Somit werden wir, wegen XXV, 1., auf jeden Fall die endliche Sammlung unsers Buches nicht vor Hiskia setzen,

hingegen nöthigt uns auch nichts, in eine jüngere Zeit als die dieses Königs hinabzugehen. So schon Bertheau, Commentar pag. XL.

Fragen wir nun nach dem Beitrage den die Proverbien zur Entwicklung der A. T. Religion geben, so scheint mir dieser besonders darin zu liegen, dass sie zum thätigen Gehorsam gegen die Vorschriften des Gesetzes anregen, damit das in jenem dem ganzen Volke vorgehaltene Ziel vom Einzelnen erreicht werde. Da dieses Ziel aber darin bestand, dass Israel, wenn Gott gehorsam, durch Gottes Güte zu einem grossen und glücklichen Volke werden sollte, nach dessen Glücke sich alle Völker sehnen und wozu sie die Ursache in den weisen Gesetzen Israels finden, und da ein Volk nur dann glücklich genannt werden kann, wenn sich auch die einzelnen Bürger desselben glücklich fühlen, so zeigen die Proverbien, was dem Einzelnen zur Erlangung des Glückes zu thun obliege, oder wie er seine Bestimmung erreichen könne. So kann man sagen, die Proverbien enthalten die A. T. Ethik, den einzigen Gegenstand des philosophisch religiösen Nachdenkens der Hebräer, weil die Fragen der Speculation im Gesetze schon beantwortet waren, nur dass XX, 27. der Unterschied zwischen Seele und Leib stärker als bis dahin hervorgehoben oder doch dem Geiste des Menschen eine Thätigkeit zugeschrieben wird, die wir sonst nirgends erwähnt finden; nämlich der Geist des Menschen נְשָׁמָה sei eine von Jehova dem Menschen gegebene Leuchte, die alle Gemächer des Innern durchforsche, in welchem Ausspruche die Mahnung liegt, der Mensch habe sich genau zu prüfen, damit er sich selbst und den Willen Gottes erkenne, so sich seiner Sünde bewusst werde, XX, 9. und sich demüthig zu Gott wende. Die Folge jenes Bewusstseins ist die Furcht Gottes, die wahre Religiosität, XXII, 4. die allein Weisheit gewährt, XV, 33. und auch aller Erkenntniss Anfang ist, I, 7. Diese Weisheit ist allerdings eine Gabe Gottes, die er aber nur denen giebt, die ihn suchen, II, 1—6. und die XXVIII, 5. in Alles Einsicht gewährt, wie Aehnliches 1. Kor. II, 15. der Apostel Paulus ausspricht. Diese durch die von Gott gegebene Weisheit bewirkte Einsicht, gewährt auch eine tiefe Kenntniss des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen und zeigt, dass beständige gegenseitige Wechselbeziehung zwischen beiden Statt findet, in Folge deren

Gott die Herzen der Menschen genau kennt und demnach auch ihre Handlungen beurtheilt, so dass selbst Gehorsam gegen die Vorschriften des Gesetzes nicht schon an sich selbst Werth in Gottes Augen hat, XV, 8. XXI, 27., nach welchen Stellen das Opfer der Frevler Jehova ein Greuel ist. Offenbar finden wir hier eine weitere Ausbildung der religiösen Anschauungsweise des Gesetzes, das noch unbefangen Opfer ohne Rücksicht auf die Gesinnung als Mittel der Versöhnung mit Gott aufstellt und eine solche ist auch der feste Glaube an die beständige Wechselwirkung zwischen Gott und dem Menschen, der nur aus geheiligter Reflexion über die Thora entsprang. Eine weitere sittliche Ausbildung treffen wir in den Aussagen unsrer Schrift über die Heiligkeit der Ehe, die II, 17. ein Bündniss *Gottes* genannt wird. Darum empfehlen die Proverbien immer die Ehe mit einer Frau, V, 15 ff. und heben den Segen und die Wirksamkeit derselben hervor, XII, 4., denn wer ein Weib findet, der findet Glück, und das ist ihm ein Zeichen des Wohlgefallens Jehova's, XVIII, 22. dessen Gnade ein vernünftiges Weib gewährt, XIX, 14., deren Wirken XXXI, 10—31. so schön schildern, so dass diese Stellen wie keine andern des A. T. zeigen, wie die tiefere Auffassung der Mosaischen Religion auch in dieser Beziehung ihre treuen Anhänger zur wahren Sittlichkeit und der daraus entspringenden Monogamie hinführt. Weiter zeigen die Proverbien, dass und wie man sich durch wahre Hingabe an Gott den innern Frieden des Gewissens erwerben und *erhalten* kann und schildern das Glück desselben und die Seligkeit des Glaubens und des Zutrauens zu Gott. Gott rettet seine Frommen aus jeder Gefahr XI, 6. 8. XIII, 14. XIV, 27., denn ihre Frömmigkeit ebnet ihren Weg, XI, 5. und darum darf auch der Fromme immer auf die Hülfe Gottes zählen, der gern sein Gebet erhört, XV, 29. und ist sich, weil er von Gott Weisheit erhalten, VIII, 35. zu jeder Zeit des Wohlgefallens Jehova's bewusst. Umgeben von seinen Bekannten stirbt er im hohen Alter, vererbt seine Habe auf Kindeskinder, XIII, 22. und vertraut auch noch im Sterben, XIV, 32., was nur heissen kann: auch im Tode, auch im Aeussersten verlässt den Frommen die ruhige, gläubige Ergebung in den Willen Gottes nicht, weil sie ihm gleichsam zur Natur geworden, und so zeigen diese

Worte, wie die wahre Religion schon in sich selbst, dadurch dass sie ein ruhiges Gewissen gewährt, ihre schönste Belohnung enthält. Im Besitze dieses ruhigen Gewissens ist der Fromme auch dann zufrieden und glücklich, wenn nicht alle auf das Aeussere sich beziehenden Verheissungen an ihm sich erfüllen und denkt, besser daran ist ein Armer, der in seiner Unschuld wandelt, als wer reich aber von falschem Wandel ist, XXVIII, 6. Jehova hat Arme und Reiche geschaffen, XXII, 2., sein Segen macht reich, nichts fügt saure Arbeit hinzu und am Ende macht Jehova doch noch alles gut. In dieser Innerlichkeit, dieser Aneignung der Religion oder Furcht Gottes, in dieser Vergeistigung der Verheissungen der Thora, die dem Frommen Glück verspricht, zeigt sich ein wesentlicher Fortschritt und Vorbereitung zu den Aussprüchen der Propheten. Indessen soll man die Hände nicht in den Schooss legen, sondern die von Gott gegebenen Kräfte weise benützen; denn die Proverbien wissen wohl, dass die Hand des Fleissigen reich macht, X, 4. XII, 24. 27. XX, 13. und fordern darum auf, an der Ameise ein Beispiel zu nehmen, VI, 6., dass man Brod habe. Allerdings treffen wir hin und wieder dem Anscheine nach nur sogenannte Klugheitsregeln, wie z. B. man solle sich desswegen nicht mit schlechten Weibern abgeben, damit man nicht durch sie um Hab und Gut komme, oder es wird gewarnt, Bürge für Jemand zu sein, damit der Gläubiger seine Hand nicht über das Eigenthum des Bürgen schlage; allein auch die Klugheit עָרְמָה ist Frucht der Weisheit oder Religion und die Weisheit wohnt bei der Klugheit, VIII, 12., bei ihr ist Reichthum und Ehre und ersterer erscheint X, 22. als Segen Jehova's, und somit lag auch der Gedanke nahe, dass Jeder sündige, der sich durch eigne Schuld um Jehova's Segen bringe oder irgend eine Handlung begehe, die verhindert, dass die dem gesammten Israel gegebenen Verheissungen auch an ihm, dem Einzelnen, sich erwahren; denn innerhalb der Schranken des Gesetzes alles zu thun, was dazu beiträgt, ist des Menschen Pflicht, alle Pflicht aber wird in unsrer Schrift auf das Gesetz, und die in ihm enthaltene Offenbarung Gottes, deren Nothwendigkeit XXIX, 18. anerkennt, zurückgeführt, und somit zeigen die Proverbien, wie dadurch, dass man sich in das Gesetz hineinlebe, alle Kräfte des Menschen in Thätigkeit ge-

setzt werden sollen, und dazu auch der Rath einer vernünftigen Erfahrung klug zu berücksichtigen sei, und weisen nach, dass die Folge eines solchen Benehmens innere Zufriedenheit und Friede mit Gott ist, wodurch allein den geistigen Bedürfnissen des sittlichen Menschen Genüge geleistet wird. Fest ist der Glaube der Proverbien, innig das Vertrauen zu Gott, gegen das noch kein Zweifel auftaucht, die religiöse Anschauungsweise des Pentateuches ist innerlich geworden, Erfahrung und geheiligte Reflexion haben dieselbe in ihrer Wahrheit gezeigt, die Frommen sich dieselben mit ihren Consequenzen angeeignet und zu einem gewissen Abschluss gebracht. Der Satz „des Menschen Schicksal ist in seiner Hand“ wurde allgemein festgehalten, und mit dem Glauben an die Gnade und Gerechtigkeit *Gottes* in die innigste Verbindung gesetzt. In mancher Beziehung hat mit der Tendenz unsrer Sprüche das unter dem Namen „Werke und Tage“ bekannte Gedicht des Hesiod viele Aehnlichkeit, denn auch in ihm finden wir Anweisung zu einem geordneten glücklichen Leben; aber weil der Grieche nur sein Gewissen und die Erfahrung zu Rathe ziehen kann, und der Offenbarung entbehrt, berücksichtigt er weder die Sündhaftigkeit des Menschen, noch vermag er auf den innern Frieden mit Gott und das dadurch erlangte Glück hinzuweisen. Man vergl. über Hesiod, O. Müller, Geschichte der griechischen Literatur I. pag. 145 ff. und über die Bedeutung der Proverbien, Elster, die Bedeutung der Proverbien, im Ganzen der A. T. Religion; Deutsche Zeitschrift 1853. pag. 54 ff.

§. 78.

Hiob.

Das nun näher zu betrachtende Buch heisst so, weil in ihm hauptsächlich von einem Manne die Rede, der den Namen אִיּוֹב trägt. Aus diesem Namen machten die LXX. Ἰώβ, wie der Name auch Jak. V, 2. vorkömmt, die Vulgata Jobus, und mehr an das Hebräische sich anschliessend führt Luther die Benennung Hiob ein, vielleicht zur Unterscheidung von dem Genes. XLVI, 13. erwähnten Job, יוֹב. Der Name אִיּוֹב ist wohl vom hebräischen Verbum אָיַב abzuleiten, das an der einzigen Stelle, in der es vorkömmt, Exod. XXIII, 22. die

Bedeutung „feind sein“ hat, und demnach würde אִיֹּב passiv gefasst „der Angefeindete,“ sein, das wäre der feindlich Behandelte, sei es nun von Gott, oder, wie eine andre Meinung will, vom Satan, und mit dieser Deutung stimmt der Hauptsache nach auch die, welche אִיֹּב mehr intransitiv oder activ auffasst und „Feind“ (Gottes) erklärt. So wäre der Name Hiob ursprünglich appellativum gewesen, und dem Helden unsers Buchs desswegen gegeben worden, weil er grosse Leiden zu erdulden hatte, die als Schickung der feindlichen Gottheit angesehen wurden, und wurde erst nach und nach Eigenname; und wirklich behauptet auch ein Zusatz der LXX. zu Hiob XLII, 16., Hiobs ursprünglicher Name sei Jobab gewesen, er werde Genes. XXXVI, 33. erwähnt, und somit wird sein Geschlecht mit Esau in Verbindung gebracht, und er erscheint als dessen Abkömmling. So erklären die meisten Neuern. Eine andere Deutung, die in neuerer Zeit besonders durch Ewald vertreten wird, lässt unsern Namen aus dem Arabischen abstammen, und vergleicht das Verbum آبَ, sich umwenden, wonach der Name sich darauf bezöge, dass Hiob nach langem Murren gegen Gott sich doch zuletzt ihm demüthig wieder unterwarf. Schon der Koran soll XXXVIII, 40—44., wo Hiob أَوَّابٌ, der Umkehrer, Bereuer genannt wird, auf diese Erklärung hinweisen, wogegen sich aber einwenden lässt, dass in derselben Sure Vers 29. auch David diesen Namen erhält, und Vers 33. von Salomo, indess mit einem andern Worte gesagt ist, er habe sich wieder zu Gott bekehrt. Beide Erklärungen nennt Schlottmann, Commentar zum Hiob, pag. 212. sinnig, und sagt, die erste bezeichne den Mittelpunkt der äussern, die zweite den der innern Geschichte Hiob's. Indessen glaube ich mit Schlottmann die erste Erklärung desswegen vorziehen zu sollen, weil sie sich nur auf das Hebräische stützt. Andre Deutungen dieses Namens, wie „der Weise,“ mit Bezug auf אֹב der Todtenbeschwörer, oder „der Kläger, Schreier“ als käme der Name von יָבַב her, sind mit Recht verworfen worden. Uebrigens lässt sich auch denken, dass hier Eigenname und Schicksal einander entsprechen und analog sind, und eben desswegen das Leben des Hiob um so mehr im Gedächtniss der Nachwelt blieb.

Inhalt. Unser Buch erzählt, es habe im Lande Uz, d. i. dem Landstriche zwischen Edom und dem Euphrat, ein reicher, glücklicher,

und auch durch Frömmigkeit ausgezeichneter Mann gewohnt. Dieser habe sieben Söhne und sieben Töchter gehabt, mit denen er ein glückliches Familienleben führte, und die er nach jedem Familienfeste, für jede etwa im Taumel der Freude begangene Sünde, wieder mit Gott zu versöhnen strebte. Als nun einmal die Engel vor Gott zusammenkamen, und unter ihnen auch der Satan, fragte Gott diesen, ob er auch etwas Tadelnswerthes an seinem treuen Diener Hiob bemerkt habe, und als er zur Antwort erhalten, Hiob sei glücklich und habe darum gut fromm sein, giebt Gott die Erlaubniss, seine Frömmigkeit durch Unglück auf die Probe zu stellen, jedoch ohne seine Person selbst anzutasten. Schlag auf Schlag verliert Hiob Habe und Familie, besteht aber die Prüfung, sein Vertrauen auf Gott verlässt ihn nicht. In der zweiten Versammlung, in der Satan wieder erscheint, erklärt dieser, die Probe sei zu leicht gewesen, Hiob werde eine härtere, die ihn selbst träfe, nicht so leicht bestehen, „denn, sagt Satan, Haut um Haut, alles was der Mensch hat, giebt er für sein Leben" d. h. nach XVIII, 13. wo die Glieder Zweige der Haut heissen, ein Glied um das andre, und der Sinn ist: wie man etwa im Streite die Hand vorhält, um das Auge zu schützen, so ist der Mensch beim Verlust seiner Habe zufrieden, sich selbst gerettet zu haben. Gott übergiebt dem Satan auch die Person des Hiob, doch darf er ihn nicht tödten. Satan sendet nun den Hiob שְׁחִין. Darunter versteht man gewöhnlich den Aussatz, weil dasselbe Wort Deut. XXVIII, 27. den Zusatz מִצְרַיִם hat, der Aussatz aber in Aegypten sehr häufig war; und darauf führt auch der Umstand, dass Hiob sich mit einer Scherbe kratzte, denn der Aussatz erzeugt oft ein unerträgliches Jucken. Aber auch jetzt bewahrt Hiob trotz der spottenden Frage seiner Frau, was ihm seine Frömmigkeit nütze, seine Ergebung in den Willen Gottes. Drei Freunde Hiob's hören das Unglück, das ihn betroffen und kommen mit ihm zu weinen, finden aber den Jammer so gross, dass sie kein Wort mit ihm zu sprechen vermögen und so sieben Tage und Nächte bei ihm sind. Diese drei Freunde sind Eliphas von Theman (da Theman, Genes. XXXVI, 11. 15. in der Genealogie des Esau erwähnt wird, so ist es eine Landschaft in Idumäa und Eliphas ein Edomiter), dann Bildad der Schuhite, d. i.

nach Genes. XXV, 2. aus einem Volke, das durch die Ketura von Abraham abstammt, dessen Wohnort sich aber nicht mehr bestimmen lässt, und Zophar von Naema, nach Jos. XV, 41. eine südjudäische Stadt. I. II. Endlich bricht Hiob, unfähig weiter an sich zu halten, in laute Klage aus, wünscht sich den Tod, der alles gleich macht, wäre noch lieber gar nicht geboren, und kann gar nicht begreifen, warum Gott einen solchen Elenden leben lasse. III. Ueber diese Klage wundert sich Eliphas. Hiob, der so viele Leidende zu trösten wusste, sollte jetzt keinen Trost für sich finden, obschon er denselben in seiner Frömmigkeit suchen könnte? Denn nie trifft den Frommen ein dauerndes Unglück, nur der Böse geht in ihm unter. Doch erinnert Eliphas den Hiob an die Erhabenheit Gottes über alle seine Geschöpfe, die selbst die Engel in seinen Augen nicht rein sein lasse, wie viel weniger also ein Mensch vollkommen gerecht sein könne, und darum dürfe er auch über Leiden oder Unglück sich nicht wundern, sei er ja, vermöge seiner Sündhaftigkeit, zu diesem geschaffen, und darum habe sich jeder Leidende demüthig im Gebete an Gott zu wenden, der ihm auch helfen werde; Heil dem, der so thun kann, denn dieser ist des göttlichen Schutzes gewiss! IV. V. Hiob erwidert, sein grosses Leiden berechtige ihn zu dieser Klage, er habe keine andere Hoffnung mehr als den Tod; er erhebt sich gegen die Freunde, die treulos ihm kein Mitleid zeigen, und die er auffordert, ihm Fehltritte nachzuweisen. VI. Dann sagt er, mit Bezug auf V, 7., an ihm zeige sich, dass der Mensch zum Frohndienste geschaffen sei, denn im höchsten Leiden fliessen seine Tage dahin, und so geht er hoffnunglos zum Scheol, von wo Niemand mehr zurückkehrt, und eben darum sind dem Hiob auch seine Leiden unbegreiflich, er kann nicht fassen, wie Gott einen möglichen kleinen Fehltritt so bestrafen kann. VII. Stürmischer als Eliphas tritt nun Bildad, der zweite Freund auf, und wirft mit Rücksicht auf das, was Hiob VI, 10. 24. von seiner Unschuld gesagt, diesem vor, er beschuldige Gott der Ungerechtigkeit, da er doch am Schicksal seiner eigenen, ob ihrer Sünden weggerafften Kinder, die Gerechtigkeit Gottes erkennen sollte, darum solle sich Hiob demüthig zu Gott wenden, und die Lehre der Väter beherzigen, nur den Bösen treffe bleibendes

Unglück, der Fromme aber werde wieder glücklich. VIII. Hiob antwortet IX. und X., und mit Berufung auf VIII, 3. sagt er, er beschuldige Gott keineswegs der Ungerechtigkeit, ihn den Allmächtigen, dessen Macht jeden ohne weiteres vernichten kann, und der viel zu hoch steht, als dass er irgend jemand Antwort geben würde. Doch behauptet Hiob, Gott lasse das Schicksal des Menschen nicht von seinem sittlichen Charakter abhängen, und zeigt dies aus der Erfahrung, theils aus dem, was er an andern sah, theils aus der Handlungsweise Gottes gegen ihn selbst, denn fortdauernd behauptet er seine Unschuld. IX, 21. Gegen diese Rede tritt XI. Zophar heftig auf, und wirft dem Hiob vor, er prahle mit seiner Unschuld gegen Gott, und gedenke der unendlichen Weisheit Gottes nicht, *die alles* überschaut, und den Hiob leicht zur Anerkennung führen würde, dass er nicht einmal für alle Sünden bestraft worden, und darum solle er sich reuig zu Gott bekehren, dann werde ihm gewiss geholfen werden. Somit haben alle drei Freunde gesprochen, und Hiob entgegnet dem Zophar XII—XIV. Er tadelt den Hochmuth der Freunde, die glauben, grössere Einsicht in die Weisheit Gottes zu haben, als Hiob selbst, und zeigt, dass er diese aus der Natur und aus der Geschichte kenne, daraus ergebe sich aber nichts für die Richtigkeit der Behauptung der Freunde, denn immer bleibe gewiss, dass Gott nicht nach dem sittlichen Verhalten des Menschen, sondern nach uns unbekannter Willkür dessen Schicksal bestimme. XII, 6. Das wissen die Freunde auch, gestehen es sich aber nicht aus Parteilichkeit gegen Gott, sich bei ihm einzuschmeicheln, und handeln darum schlecht, oder man weise dem Hiob Sünden nach, die solche Leiden hervorrufen, und die aus der allgemeinen Sündhaftigkeit, deren sich Hiob, XIV, 4., wohl bewusst ist, nicht erklärt werden können, und eben an seine Leiden knüpft sich eine neue Klage Hiob's über sein Schicksal. Ueberblicken wir den Inhalt der bis jetzt dargelegten Reden, so behauptet Hiob mit Zugebung der menschlichen Sündhaftigkeit, dass das Schicksal des Menschen aus seinem sittlichen Verhalten nicht erklärt werden könne, während umgekehrt die Freunde die strenge Vergeltungslehre festhalten, zu der einseitige Auffassung der Verheissungen des Pentateuches Anlass geben konnte, und ihr gemäss

aus dem Schicksale eines Menschen auf sein Verhalten zurückschliessen. Nun tritt Eliphas mit der zweiten Rede auf. Er tadelt den Hochmuth des Hiob, der sich anmasst, mehr als seine Freunde zu wissen, behauptet, seine Reden vernichten jede Frömmigkeit, und darum zeihe ihn schon sein eigner Mund der Sünde, wer sich der menschlichen Sündhaftigkeit bewusst sei, werde nie so gegen Gott sprechen; es bleibt dabei, nimmer ist dem Bösen Glück beschieden, denn, ist er auch scheinbar glücklich, so muss er immer das Verderben befürchten, das ihn endlich auch sicher trifft. XV. Darauf Hiob, das alles habe er von seinen Freunden ja schon gehört, die hätten in ihrem Glücke gut reden, sie sollen ihm doch einmal Ruhe gönnen. Dann beklagt er wieder sein trauriges Schicksal, das ihn, den Schuldlosen, so plötzlich überfiel, und wendet sich am Ende an Gott, er solle doch für seine Unschuld einstehen, und ihn vor seinen Feinden rechtfertigen, damit sein Unglück nicht andere Rechtschaffene zum Bösen verleite. XVI. XVII. Ob Hiob's Rede ergrimmt Bildad, er kann nicht ertragen, dass Hiob den Freunden Einsicht abgesprochen, und sieht in dessen Worten nur ein fortgesetztes Toben, das ihn Belehrung anzunehmen verhindert, und doch bleibt wahr, nur der Sünder geht im Elende dahin. Ihm antwortet Hiob XIX., zuerst wieder über die Lieblosigkeit seiner Freunde klagend, deren Vorwürfe er zurückweist, und von ihnen verlangt, man solle ihm seine Vergehen nachweisen, wie VI, 24., oder seine Behauptung als richtig anerkennen, Gott quäle ihn auf unbegreifliche Weise, und entziehe ihm den Beistand aller derer, die ihm bis dahin nahe gestanden; aber eben, weil Hiob unschuldig leiden muss, weiss er auch für gewiss, dass sich Gott seiner noch einmal annehmen, und seine Unschuld zur öffentlichen Anerkennung bringen wird, was er schon XVI, 19. mehr im Vorübergehen ausgesprochen, und XVII, 3. von Gott erbeten, das wird sich gewiss erwahren, Gott wird noch als ein גֹּאֵל, Rächer, Retter, Erlöser, sich ihm kund thun, und seine Unschuld offenbaren. In dieser Stelle hat man schon von Alters her die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele finden wollen, aber gewiss mit Unrecht, weil diese Lehre sich mit dem Geiste unsers Buches in keiner Hinsicht verträgt, wie besonders Stickel, das Buch Hiob pag.

154 ff. und Hävernick, Theol. des A. T. pag. 203 ff., Einl. ins A. T. III. Th. pag. 319. nachweisen. Höchstens kann man mit Bötticher, de inferis pag. 176. annehmen, Hiob wolle sagen, seine Unschuld werde gewiss noch, wenn auch erst nach seinem Tode, anerkannt. Diese Ueberzeugung des Hiob, in welcher Zophar nur ein Zeugniss seines Uebermuthes, und somit Sünde findet, erbittert diesen, und so weist er darauf hin, Uebermuth stürze immer ins Unglück, andeutend, Hiob habe sein Schicksal verdient. XX. Allein damit erregt er nur in noch höherm Grade den Unwillen des Hiob, welcher nun nicht mehr, wie bis dahin, nur die Unbegreiflichkeit seines Leidens gegen die Freunde behauptet, sondern Gott geradezu der Ungerechtigkeit beschuldigt, und aus der Erfahrung nachweist, *wie gerade* die Bösen, die sich von Gott lossagen, glücklich sind, womit die von den Freunden aufgestellte Vergeltungslehre niedergeschlagen wird. XXI. Hiermit ist die zweite Wechselrede vollendet. Sie unterscheidet sich von der ersten dadurch, dass Eliphas XV, 2 ff. nicht nur auf die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen den Hiob aufmerksam macht, und ihn zur Demuth auffordert, also noch bis auf einen gewissen Grad zugiebt, dass Hiob so viel zu leiden habe, sei schwer zu erklären, sondern dem Hiob geradezu vorwirft, er versündige sich durch seine Reden, also ihm bestimmte Fehler nachweisen will, und auch die beiden andern Redner stimmen dadurch mit Eliphas überein, dass sie ziemlich unverholen auf den in Hiob's Reden *gezeigten* Uebermuth hindeuten. Höchst erbittert, beginnt Eliphas XXII. die dritte Wechselrede, in der er dem Hiob offen harte Vergehungen, Bedrückung der Armen und Waisen vorhält, und dann zeigt, wie die Erfahrung lehre, dass ähnliche Bösewichter immer hart bestraft worden, darum soll Hiob mit Anerkennung seiner Sünden sich vor Gott demüthigen. Hiob erwidert, solcher Demüthigung bedürfe er nicht, weil er sich seiner Unschuld bewusst sei, hingegen wolle er sich muthig gegen Gott vertheidigen, denn dieser müsse ihm gewiss noch Recht geben und zugeben, dass er ihn nach unbegreiflichem Rathschlusse leiden lasse. Dass aber der Rathschluss Gottes oft unbegreiflich, zeigt das, dass oft Frevler andere gewaltsam unterdrücken und berauben und dennoch im Glücke ohne Leiden und Todeskampf

dahinsterben. XXIII. XXIV. Darauf weiss Bildad nichts anderes zu erwidern, als wieder, wie Eliphas IV. V. auf Gottes Erhabenheit und die Sündhaftigkeit des Menschen hinzuweisen, und zu zeigen, Hiob sei nicht in der rechten Stellung zu Gott. XXV. Ueber ihn spottet Hiob XXVI., noch erhabner die Herrlichkeit Gottes darstellend, und damit zu erkennen gebend, dass er auch in die Wirksamkeit Gottes Einsicht habe. Zophar spricht nicht zum dritten Male. In dieser Wechselrede sind die Freunde Hiob's so weit gegangen, ihm bestimmte Sünden und Vergehen vorzuwerfen, und somit findet in ihren Anreden und Ermahnungen an Hiob deutlich Steigerung statt. Hiemit enden die Reden Hiob's mit den drei aus dem Prologe bekannten Freunden, und ihre Behauptung, das sittliche Verhalten des Menschen stehe mit seinem Schicksale in Zusammenhang, hat Hiob durch die auf die Erfahrung gestützte Behauptung, das sei nicht immer der Fall, und mancher müsse nach uns unbegreiflicher Führung Gottes leiden, zurückgeschlagen. Nun da die Freunde schweigen, redet Hiob sie an, aber weil nicht mehr durch ihre Vorwürfe gereizt, spricht er in ruhigem Tone, nnd wiederholt gleichsam übersichtlich seine frühern Einwürfe gegen sie, doch dieses Mal zugebend, dass die Freunde Recht haben, wenn sie behaupten, in der Regel werde der Böse unglücklich, XXVII., nur dürfe man diesen Satz nicht als allgemein gültig aufstellen, denn wie im Leben überhaupt uns manches räthselhaft bleibe, so auch in den Schicksalen des Menschen, weil der Mensch nicht im Besitze der Weisheit sei, die bei Gott weilet, und von der wir nur wissen, dass sie Gottesfurcht und Demuth lehret. XXVIII. Sodann blickt Hiob sehnsüchtig auf die Zeiten seines Glückes zurück, schildert seinen Reichthum, sein Ansehen unter seinem Volke, das er durch Wohlwollen und Mildthätigkeit erworben, gedenkt der auf seinen frommen Wandel gegründeten Hoffnung auf dauerndes Glück, XXIX., und kömmt dann auf die traurige Gegenwart, in der er der Spott derer geworden, die er früher verachtete, und die sich nun gegen ihn erheben und ihn demüthigen, und über diesen unbegreiflichen Wandel seines Schicksals sollte Hiob nicht klagen dürfen? XXX. Ganz unverschuldet leide er, nie habe er gegen irgend jemanden Unrecht geübt, sei seiner

Gattin nie untreu geworden, habe jedermann zu Diensten gestanden, und den Dürftigen geholfen, nie sein Vertrauen auf Reichthum gesetzt, und nie Götzendienst getrieben, und eben darum sei er sich auch seiner Unschuld bewusst, und möchte sich vertheidigen vor Gott. XXXI. Nachdem nun der Verfasser den Hiob auf diese Art reden gelassen, und somit den Hauptinhalt der drei Wechselreden kurz dem Leser wieder vorführte, und das bis dahin Dagewesene einen Abschluss erhielt, lässt er einen bis dahin stumm gebliebenen und im Prologe nicht genannten Redner auftreten, den Elihu, den Sohn des Beracheel, des Busiten, aus dem Geschlechte Ram, also einen Nachkommen des Nahor, als dessen zweiter Sohn, Genes. XXII, 21., Bus erscheint, und so mit Uz verwandt. Elihu, noch jünger, hat zuerst die Greise reden lassen, und beginnt erst jetzt zu reden, weil er einsieht, dass weder Hiob noch die Freunde das Richtige getroffen. XXXII. Er erhebt sich zuerst gegen die Behauptung des Hiob, er sei unschuldig, und werde von Gott ungerecht gequält, denn zu diesem, sagt Elihu, sei Gott zu gross und zu erhaben, auch behaupte Hiob mit Unrecht, Gott rede gar nicht zu den Menschen, zeige ihnen den Zweck seiner Handlungsweise nicht an, denn das thue er in Traumgesichten, wie schon IV. sagte, die er dem Menschen zu seiner Belehrung und zu seinem Heile sende, und durch schwere Krankheit, die den Menschen fast aufzehre, und wenn nun der Mensch den Worten des ihn belehrenden Boten Gehör giebt, so erbarmt sich auch Gott seiner wieder und lässt ihn wieder glücklich werden, und auf diese Art macht Gott den Menschen wiederholter Malen auf die Bedeutung seiner Leiden aufmerksam. XXXIII. Somit liegt in dieser Rede des Elihu der Gedanke, Leiden erziehen den Menschen, dienen zu seiner sittlichen Veredlung. Weiter hebt Elihu eine zweite Rede an, und sucht zu zeigen, dass Hiob Gott mit Unrecht der Ungerechtigkeit beschuldige, wie denn der Gott, der die Welt geschaffen, sie erhalte und regiere, als ungerecht gedacht werden könne? Auch die Erfahrung spreche gegen Hiob, wie oft schaue man ungerechte Herrscher und Tyrannen plötzlich gestürzt, während die Klage der Leidenden erhört werde, nur müssen diese ihr Gebet demüthig vorbringen, denn nicht jedes Gebet erhört Gott,

und das Leiden muss oft so lange anhalten, bis der Mensch erkennt, nur Demuth gewähre Erhörung. XXXIV. XXXV. An den letzten Gedanken knüpft XXXVI. an; Gott achtet auf alles, denn er ist gross und erhaben, er straft nur zur Besserung, und wohl denen, die dies beachten, denn wer als Böser beharrt, geht unter, weil, wenn Gott einmal glaubt strafen zu müssen, Niemand sich seiner Hand oder Macht entziehen kann, und diese Macht schildert dann XXXVII. besonders mit von einem herannahenden Gewitter entlehnten Zügen, wobei wir uns erinnern müssen, dass Gewitter in Palästina in die kältere Jahreszeit fallen und häufig Schnee und Eis bringen. So ist der Hauptgedanke des Elihu: Gott sendet Leiden zur Besserung, darf also, wenn auch Fromme leiden, nicht der Ungerechtigkeit beschuldigt werden, und die Dauer der Leiden hängt ab von der Art und Weise, wie sie ertragen und wie um Erlösung von denselben gefleht wird, XXXII—XXXV., und alles dieses, bis dahin mehr objectiv hingestellt, wird XXXVI. in eine Ermahnung zusammengefasst, und dem Hiob ans Herz gelegt. Das Gewitter ist nun näher gekommen, und aus demselben redet Jehova den Hiob an, und legt ihm viele Fragen vor, ob er Einsicht habe in den Bau und die Schöpfung der Welt? ob er den Weg kenne zur Wohnung des Lichtes und wisse, wie sich dasselbe über die Erde verbreite, ob er den Sternen gebiete und sie aufgehen lasse zu ihrer Zeit, ob er Regen gebe und für den Unterhalt der Thiere des Feldes sorge? XXXVIII. XXXIX., worauf Hiob beschämt antwortet, er sei zu geringe etwas darauf zu erwidern, und werde nimmer gegen Gott reden. XL, 1—5. Noch einmal spricht Gott zu Hiob, und beginnt, wie die erste, auch diese zweite Rede, ohne Berücksichtigung der Antwort des Hiob, weil dieser nur seine Schwäche eingestanden, nicht aber, dass er sich gegen Gott verfehlt habe, und so fordert Gott den Hiob auf, doch nur einmal gegen zwei starke von Gott geschaffene Thiere zu kämpfen, und sie zu demüthigen, was doch offenbar leichter, als in den Weltbau Einsicht zu zeigen, und den Gang der Sterne zu leiten, und damit Hiob's Schwäche recht hervortrete, werden nun diese beiden Thiere, das Nilpferd und das Krokodil, in ihrer Kraft geschildert, und gezeigt, wie an ihrer Kraft sich die des Menschen bricht.

XL, 6—XLI. und erst jetzt demüthigt sich Hiob vollständig; durch die Erscheinung Jehova's ist ihm die Fülle und Tiefe der göttlichen Gedanken neu vor die Seele getreten, und er erklärt nun, sich gern von Jehova belehren zu lassen, dessen Liebe und Macht ihm durch diese Offenbarung kund wurde. Darauf wendet sich Jehova an Eliphas und sagt ihm: Er und seine Freunde hätten nicht, wie Hiob נְכוֹנָה gesprochen, welches Wort entweder durch „aufrichtig" erklärt wird, so dass der Sinn ist, Hiob habe immer nach seiner Ueberzeugung seine Unschuld behauptet, die Freunde aber, gegen ihre Ueberzeugung ihn als Sünder behandelt, oder man fasst נְכוֹנָה gleich „richtig" auf, und dann fehlten die Freunde darin, dass sie die alte Vergeltungslehre starr festhielten, er aber die Unbegreiflichkeit des Rath*schlusses* Gottes behauptete, und zum Schlusse wird noch erzählt, Jehova habe den Hiob wieder in eine glückliche Lage versetzt, ihm wieder sieben Söhne und drei Töchter gegeben, und seine Viehheerden verdoppelt. XLII.

Der Form nach zerfällt unser Buch in prosaische und poetische Abschnitte; zu den ersten gehören I. und II., geschichtlichen Inhalts, und der geschichtliche Schluss XLII, 7 ff., zu den zweiten der übrige Theil unserer Schrift. Der poetische Theil lässt sich zur bequemeren Uebersicht wieder zerlegen: 1) in die Wechselgespräche des Hiob mit den drei in der Einleitung genannten Freunden, III—XXVI., welche wieder nach ihrem dreimaligen Auftreten IV. XV. XXII. *in drei* kleinere Theile zerfallen, 2) in die längeren Reden des Hiob, XXVII. bis XXXI., 3) die Reden des Elihu und 4) die Reden Gottes.

Die alte Zeit fand im Buche Hiob, trotz seiner poetischen Form wahre Geschichte. So scheint schon Josephus, contr. Apion. I, 8. den Hiob zu den prophetisch-historischen Schriften zu zählen, wie Eichhorn, Einl. §. 43. zeigt, und auch Origenes setzt ihn l. c. neben Ezechiel. Viele Rabbinen, wie aus dem Talmud Baba Bathra, fol. 14—16. erhellt, die Kirchenväter und viele spätere, jüdische und christliche Gelehrte glaubten im Buche Hiob Geschichte zu finden. cf. Carpzov, Intr. in V. T. II. pag. 33. ff. Schlottmann, Hiob, pag. 4. 5. Daraus erklärt sich auch das Streben, das Zeitalter Hiob's und seiner Geschichte zu bestimmen, wofür schon die Angabe des Aristeas, bei

Alexander Polyhistor zeugt, Müller, Fragm. III. B. pag. 220., die den Hiob zum Sohne des Esau macht, und behauptet, er habe zuerst Jobath geheissen, und der schon berührte Zusatz zu den LXX., der aussagt, Hiob sei Nachkomme des Abraham im fünften Gliede gewesen. Mit dieser Annahme harmoniren natürlich auch die Kirchenväter, nur dass Hieronymus den Hiob zum Nachkommen des Nahor macht, und Seder Olam, pag. 8., das den Hiob zur Zeit der Einwanderung Israels in Aegypten geboren und bei ihrem Auszuge sterben lässt. Rabbi Nathan hingegen, und Gregor von Nazianz machen den Hiob zum Zeitgenossen des Salomo, und andere Rabbinen behaupten, er habe zu den aus Babel Zurückkehrenden gehört. Alle diese verschiedenen Ansichten sind schon im Talmud l. c. zusammengestellt. Von den Rabbinen ging der Glaube, das Buch Hiob enthalte wahre Geschichte, zu den vom späteren Judenthum abhängigen Mohamedanern über, wie aus Taberita, pag. 263 ff. der französischen Uebersetzung, Paris 1836, und der orientalischen Bibliothek von Herbelot, B. 1. pag. 235., Halle 1785 erhellt. Auch diese machen den Hiob zu einem Abkömmlinge Esau's, berichten von ihm manches Wunderbare, und zählen ihn den Propheten zu, welche Gott in der ältesten Zeit abgesandt, die Heiden zur Verehrung des wahren Gottes zu führen. Sein Grab wird im Morgenlande an sechs verschiedenen Orten gezeigt, bei Damask, Hamath, Jerusalem, Helle, Sanaa und Schiras. Nach dem Journal Asiat. 1845. I. pag. 174. soll sich in Indien ein Bild von ihm finden, das göttlich verehrt wird. Indessen streitet doch, wie schon Carpzov bemerkt, die dichterische Weise unseres Buches gegen die Annahme, dass es Geschichte enthalte; es ist nicht denkbar, dass ein so von Leiden Geplagter mit seinen Freunden in Versen gesprochen, auch dass die Handlung bald im Himmel, bald auf die Erde verlegt wird, spricht gegen die geschichtliche Auffassung, und so wurde es seit Luther, (Schlottmann, pag. 6.) mehr und mehr üblich, unsre Schrift als ein Gedicht anzusehen, und in ihr fanden Maimonides, More neboch. III. cap. 22., Spinoza, de Wette, Einl. §. 290., Bernstein, nach einer schon im Talmud l. c. ausgesprochenen Ansicht reine Fiction. Gegen diese Behauptung macht Ewald, in seinem Commentar zum Hiob, pag. 15. 2. Edit. darauf aufmerksam, dass die reine Erfindung

einer Geschichte von vorn an, und das Hervorziehn einer Person, die doch geschichtlich sein soll, aus dem blossen Kopfe des Dichtenden dem Alterthum fremd sei, und dazu kömmt noch, dass Hiob schon Ezech. XIV, 14. als historische Person erscheint, man also wenigstens zugeben muss, dass schon sehr früh an die Existenz des Hiob geglaubt wurde, und schon früh die geschichtlichen Grundzüge unsres Buches, die Frömmigkeit des Hiob, sein anfängliches Glück, sein Leiden und seine Wiederherstellung in seine frühere Lage im Volke lebten, auch angenommen, Ezechiel habe die nähere Kenntniss von Hiob, aus unserm Buche selbst erhalten, und so glaubt Ewald unser Buch als ein Gedicht mit einem historischen Hintergrunde ansehen zu müssen, oder mit andern Worten, er findet in demselben eine poetisch *bearbeitete* Sage, zu welcher Ansicht sich auch Hävernick und Keil, in ihren Einleitungen, und Schlottmann und Hahn in ihren Commentaren bekennen, und wogegen sich nichts einwenden lässt, nur dass sich nicht mehr entscheiden lässt, wie viel der Sage angehört.

Zu welchem Zwecke bearbeitete der Dichter die vorgefundene Sage? Er wollte zeigen, dass und wie Fromme, wenn sie plötzlich von unbegreiflich, ihnen unverschuldet scheinenden Leiden betroffen werden, die Versuchung, an Gott und seiner Vorsehung irre zu werden, zu überwinden haben, und nur dadurch wieder glücklich werden. Indem der Dichter sowohl die Vorschriften billigt, die wir im Gesetz, den Proverbien, auch den Psalmen treffen, als auch sich an *die* Vergeltungslehre dieser Bücher anlehnt, die besonders deutlich Ps. XXXVII. und LXXIII. hervortritt, ergänzt er die alttestamentliche Ethik, und berücksichtigt einen bis dahin ausser Acht gelassenen Fall. Dieser Zweck des Dichters zeigt sich in der Offenbarung und den Reden Gottes, in welchen dargethan wird, dass der Mensch aus der Natur der Welt und ihrer weisen Einrichtung, die Natur und Weisheit Gottes erkennen könne und solle, eben vermöge dieser Erkenntniss in jeder Handlung Gottes einen weisen Plan und weise Absichten Gottes zu erblicken, darum auch in ihm zugesandten Leiden in Demuth die Güte Gottes zu erkennen habe, und nur in Folge dieser Erkenntniss von seinen Leiden erlöst und wieder glücklich werden könne. Ungefähr auf dieselbe Art geben Hävernick und Keil, in ihren Einleitungen,

Schlottmann und Hahn in ihren Commentaren den Zweck unseres Buches an, nur dass Schlottmann, pag. 63. mehr in der Offenbarung Gottès selbst, als in dem Inhalte seiner Reden die Absicht des Dichters ausgedrückt findet.

Andre Gelehrte haben das Buch Hiob anders aufgefasst. Die mit unserer Auffassung am nächsten verwandte, obschon wesentlich von ihr abweichende ist die, die im Buche Hiob nur „die Schwäche der gewöhnlichen A. T. Vergeltungslehre ins Licht gestellt wissen will" und die wahre Lösung in den Reden des erscheinenden Gottes in dem Sinne findet, dass diese durch ihre Schilderung der Macht und Weisheit Gottes den Hiob zum Stillschweigen und zur Unterwerfung bringen, zuletzt ihn auch zum Glauben führen, Gottes Weisheit werde noch Alles zum Besten wenden, so dass das Buch im Ganzen nur „gläubige Unterwerfung unter den Willen Gottes" empfiehlt. So Eichhorn, Berthold, de Wette, in ihren Einleitungen, von Cölln, und Vatke in seiner Religion des A. T. pag. 576., Rosenmüller, in den Scholien, I. B. pag. 13. und ähnlich Steudel, Theologie des A. T. pag. 506. Nicht sehr abweichend ist die Ansicht von Hirzel, Commentar §. 2. Umbreit, Commentar Einleitung pag. XXVIII., Hupfeld, deutsche Zeitschrift, 1850, pag. 286., nur dass diese die Lösung eben so sehr in den Reden des Hiob XXVII. ff. finden, und die Reden Gottes nur eine Bestätigung derselben sein lassen. Diese Ansicht hat die Fehler, 1) dass sie mit dem Gange unsers Buchs, wie wir es jetzt haben, nicht harmonirt, sie ist in dasselbe nach vorgefasster Meinung hineingetragen, und verlangt zu ihrer Durchführung, dass entweder die Reden des Elihu für eingeschoben, d. h. von einem spätern, gegen den ursprünglichen Plan des Gedichts hinzugefügt, erklärt werden müssen, wie die Mehrzahl der neuern Gelehrten auch thut, oder sie doch alles Gewicht verlieren, was z. B. Umbreit, Commentar pag. XXV. ausspricht, der den Elihu jugendlich dünkelhaft nennt, 2) dass sie die Vergeltungslehre des A. T. viel zu äusserlich fasst, und weder die Stimme des Gewissens, noch den sittlichen Gewinn beriichsichtigt, den Leiden gewähren können, auch wird nirgends in unserer Schrift gegen die Vergeltungslehre der Thora polemisirt. Auch vergisst diese Ansicht, dass das gesammte A. T. auf das Glück

des Menschen hinarbeitet, worunter das äussere so gut als das innere verstanden und auch dieses Buch nach dem Geiste des ganzen A. T. beurtheilt werden muss. Noch weiter von der unsrigen ist die Ansicht derer entfernt, die entweder, wie Baumgarten Crusius, als Zweck unseres Buches „die Entwicklung der wahren Weisheit" ansehen, allein ein solches Abstractum ohne Beziehung auf bestimmte Verhältnisse liegt dem hebräischen Geiste zu fern; oder, wie Michaelis und Ewald, „die Begründung der Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes" als Hauptabsicht des Buches darstellen. Dagegen lässt sich bemerken, dass die Lehre von der Unsterblichkeit höchstens XIX, 25—29. gefunden werden kann, aber nicht muss, sodann dass dieselbe nicht nur im A. T. nicht mehr vorkömmt, sondern auch in unserm Buche selbst, im weitern Verlaufe des Gespräches nicht mehr berücksichtigt und nirgends aus ihr ein sittlicher Beweggrund abgeleitet wird, sie auch in den Reden Gottes fehlt, und auch der Schluss in keinem Verhältniss zu dieser Lehre steht. Hingegen kann man wohl zugeben, dass das Buch Hiob als Vorbereitung auf diese Lehre angesehen werden kann.

Auch die Ansicht, nach welcher Hiob Typus des hebräischen Volkes sein soll, wie Clerikus, Warburton, Bernstein, Bruno Bauer, Religion des A. T. II. pag. 477. ff. darzuthun suchen, glaube ich abweisen zu müssen. Hiob ist, sagt Bauer, „das Person gewordene, leidende Volk," die Sage von ihm bildete sich in den letzten Zeiten vor dem Exile und das Buch soll die Schicksale des Volkes der nachexilischen Zeit mit der Ueberzeugung seiner ihm von Gott gegebenen Bestimmung, durch den Glauben in Harmonie bringen, man habe sich Gott zu unterwerfen. Abgesehen davon, dass das Buch in zu junge Zeiten versetzt wird, ist schwer zu begreifen, wie das Volk, Hiob, als unschuldig leidend könnte dargestellt worden sein, während alle Propheten Israel seine Sünden vorhalten und seine unglückliche Lage als Folge derselben ansehen.

Ich habe schon oben gesagt, dass die Aechtheit, oder vielmehr Ursprünglichkeit der Reden des Elihu, mit Eichhorn von vielen neuern Gelehrten, wie Bernstein, de Wette, Hirzel, Ewald, E. Meier in Zweifel gezogen wird, und die genannten sehen dieselben als von einem spä-

tern Ueberarbeiter herrührend an. Diese Ansicht kann insofern eine dogmatische genannt werden, als sie aus der Schwierigkeit entspringt, die Reden des Elihu in den einmal angenommenen Plan, sei der nun unbedingte Unterwerfung unter den Willen Gottes, oder die Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes, einzureihen, und darum werden auch noch andre Gründe zur Rechtfertigung jener Behauptung gesucht, und diese wurden theils in dem Inhalte, theils in der Sprache der Reden des Elihu gefunden. Die dem Inhalte entnommenen Gründe sind 1) sie heben den Zusammenhang zwischen den Reden Hiob's XXXI. und den Reden Gottes auf, 2) sie schwächen die Rede Gottes, und machen sie überflüssig, denn Gott verlangt unbedingte Unterwerfung, während Elihu in unbegreiflichem und unverschuldetem Leiden einen Plan Gottes nachzuweisen sucht. Dabei wird noch hervorgehoben, dass weder Prolog noch Epilog des Elihu erwähnen.

Die aus der Sprache gegen die Ursprünglichkeit der Reden des Elihu entnommenen Gründe lassen sich auf zwei zurückführen, sie sollen mehr Aramäisches enthalten, als die übrigen Abschnitte unseres Buches, und zugleich soll sich öfters diesen nachgeahmtes in ihnen zeigen. Diese Reden sollen von einem Leser herrühren, der die Ursache der Leiden Hiob's tiefer begründen, und da er sich durch die Anforderung der unbedingten Unterwerfung unter den Willen Gottes nicht befriedigt fand, auch die Gerechtigkeit Gottes nachweisen wollte, von einem Leser also, der e r k e n n e n will, wo man bloss glauben soll. So Hirzel, im Commentar pag. 198—200. Ewald, Commentar pag. 319., 2. Edit. findet in den Reden des Elihu eine derbe Widerlegung der Worte des Hiob, und lässt sie etwa 1—200 Jahre jünger sein als die übrigen Theile unseres Buches.

Gegen diese Einwürfe erheben sich, die Ursprünglichkeit der Reden des Elihu zu vertheidigen, Berthold, Einl. pag. 2156 ff., Umbreit, Commentar pag. XXVI. ff., Steudel, Theologie des A. T. pag. 512., Hävernick, Keil und Welte in ihren Einleitungen, Rosenmüller, Schlottmann und Hahn in ihren Commentaren und besonders Stickel, das Buch Hiob, pag. 224 ff. Sie bemerken, dass Elihu im Prologe nicht genannt sei, könne nicht auffallen; der Verfasser führe jeden Redner ein, wenn er ihn reden lasse, er habe ja

auch nicht zum Voraus bemerkt, Gott werde erscheinen und reden. Beim Auftreten des Elihu hingegen werde genaue Nachweisung über seine Person gegeben, und seine höhere Weisheit erklärt schon Maimonides aus seiner Verwandtschaft mit der Familie des Abraham, und seine Nichterwähnung im Epiloge, XLII, 7., daraus, dass Elihu nicht auf derselben Stufe mit den übrigen Freunden Hiobs steht, die ohne weiteres aus den Leiden auf die Sünden zurückschliessen, und dabei stehen bleiben, denn er behauptet einen pädagogischen Zweck der Leiden und darum will ihn Gott nicht widerlegen, wie schon Stickel, pag. 240. und Schlottmann, pag. 55. und 60. nachweisen. Ferner zerreisst Elihu den Zusammenhang zwischen den Reden des Hiob XXXI. und den Jehova's XXXVIII., durchaus nicht, denn die Behauptung Hirzel's, zu XXXVIII, 2., das Particip מַחְשִׁיךְ zeige an, der Redende sei noch im Sprechen, und Gott falle ihm in die Rede, ist ungegründet, in diesem Falle müsste es, wie ganz richtig Stickel pag. 245. bemerkt, heissen, אִיּוֹב מַחְשִׁיךְ וַיַּעַן, während so Hiob den Rathschluss, Plan Gottes verdunkelte, so hob Gott an. Obendrein geht jenes Particip auf XXXVII, 19. zurück, und die Rede Gottes aus dem Gewitter schliesst sich genau an XXXVII. an, woselbst offenbar Vers 2 ff. die Züge, mit denen Gottes Macht geschildert wird, sichtlich vom Herannahen des Gewitters entlehnt sind, in welchem sich Jehova offenbart, wie auch Schlottmann pag. 57. anerkennt. Auch schwächen die Reden des Elihu den Eindruck der Reden *Gottes* durchaus nicht, sagen auch nicht mehr als die Reden Gottes, welche dann nur die des Elihu bestätigen würden, wie de Wette, Einl. §. 287. und selbst Hengstenberg, dieser jedoch mit Annahme der Aechtheit dieser Reden, behaupten, im Gegentheile, er bereitet die Erscheinung Gottes vor, durch die XXXVII. vom Gewitter entlehnten Züge, bleibt auch beständig in der durch das ganze Buch sich hindurchziehenden Form einer Gerichtsverhandlung, (Stickel, pag. 230 ff.) und dann durch den Inhalt seiner Rede, aber Jehova sagt Tieferes als er. Elihu beruft sich, seine Ansicht vom pädagogischen Zwecke der Leiden zu rechtfertigen, oder die Gerechtigkeit Gottes zu halten XXXIII. XXXIV. auf die äussere Erfahrung und folgert aus derselben nach Proverb. III, 11. 12. auf die Stimmung der Menschen, welche nicht die wahre sein kann,

wenn die äussere Lage nicht seinem sichtbaren Verhalten entspricht, und erschöpft so ziemlich alles, was ein Mensch vorzubringen vermag. Aber es bleibt noch etwas und das sagt Jehova selbst, indem er sich auf seine Natur beruft, die sich in der weisen Anordnung der Schöpfung kund giebt, und der Sorge Gottes schon für die leblose Welt und die Thiere, geschweige denn für die Menschen; er will, dass schon die Erkenntniss seines Wesens alle Zweifel an seiner Liebe, welche sich auch in dieser Theophanie, cf. Deut. IV, 32. kund giebt, niederschlage, und macht dem Hiob den Vorwurf, dass er die Natur Gottes nicht erkannt habe, so dass wir hier den Gedanken von Röm. I, 19. 20. treffen, während Elihu mehr nur Apostelgesch. XVII, 27. ausdrückt.

Auch die Sprache der Reden des Elihu ist von der der übrigen Abschnitte nicht verschieden, wie besonders Stickel, pag. 248 ff. nachweist, selbst Bernstein legt hierauf kein Gewicht, und Ewald weiss die Verschiedenheit der Sprache auch nicht recht gehörig nachzuweisen, Commentar pag. 324 ff. und begnügt sich damit, die Behauptung aufzustellen, wer an die Aechtheit dieser Rede glaube, verstehe unsre Schrift nicht, pag. 321. Allein sollten auch in diesen Reden sich kleine Abweichungen (wesentliche sind noch nicht nachgewiesen worden) von der Sprachweise der frühern finden, so ist dies um so weniger beweisend, weil selbst Ewald, pag. 224. 2. Edit. bekennt, der Dichter gebe jedem Redner gewisse Lieblingswörter und Weisen. Indessen hat doch schon Stickel den Gebrauch mehrerer Worte, die man als diesen Reden eigen ansah, und die sich in den übrigen nicht finden, genügend erklärt und gezeigt, dass das bei Elihu gebrauchte Wort dem Gedanken eine etwas verschiedene Färbung giebt, so z. B. מַעֲנֶה XXXII, 3., das man ohne weiteres gleich מִלִּים mit Unrecht auffasste, denn Worte hatten Hiob's Gegner wohl, aber keine Beantwortung seiner Vertheidigung, צִדֵּק, XXXII, 2. statt הִצְדִּיק, denn am Piel haftet der Begriff des eifrigen Strebens, so steht auch passend XXXV, 9. הִזְעִיק Geschrei erregen, statt זָעַק. Ferner macht man darauf aufmerksam, dass Elihu XXXIII, 25. XXXVI, 14. נֹעַר statt wie XIII, 26. XXXI, 18. נְעוּרִים gesetzt sei, XXXIII, 19. מַכְאֹב für כְּאֵב II, 13. XVI, 6. stehe, und דֵּעַ XXXII, 6. 10. 17. XXXVI, 3. und XXXVII, 16. statt des gewöhnlichen דַּעַת, das wir übrigens auch

XXXIV, 35. XXXIII, 3. XXXVI, 12. finden. Allein ein Schriftsteller muss ja für dieselbe Sache nicht immer dasselbe Wort brauchen; so hat auch die Elohimquelle, Genes. XLVIII, 10. זֹקֶן und XXI, 2. 7. זְקֻנִים und anderes aus Hiob selbst bringt Stickel, pag. 251. bei. Eigenthümlich bleiben dem Elihu nur עָבַר בַּשֶּׁלַח, XXXIII, 18. XXXVI, 12. כִּנָּה XXXII, 21. 22. אָרַח לְחֶבְרָה עִם XXXIV, 8. שִׂים אַף XXXVI, 13. und בָּחַר mit עַל construirt XXXVI, 21., was aber doch zu wenig ist, um desswegen allein diese Reden dem ursprünglichen Gedichte abzusprechen.

Früher hatte man auch die Ursprünglichkeit des Prologes, des Epiloges und der Reden des Hiob XXVII. XXVIII. bezweifelt, weil sie mit der Tendenz unsers Buches streiten sollen, was aber nur dann der Fall ist, wenn man in demselben nur Unterwerfung unter den Willen Gottes gelehrt finden will, oder weil diese Abschnitte in Prosa geschrieben sind und in ihnen der Gottesname Jehova vorkömmt, während im Gedichte selbst Gott El oder Eloah heisst, was sich aber hinlänglich daraus erklärt, dass der Dichter, wo er erzählt, eben als Israelite spricht, im Gedichte hingegen die Farbe des patriarchalischen Zeitalters und des Landes, in das er den Hiob versetzt, bewahrt. Man fühlte auch wohl, dass das Buch ohne alle Einleitung unverständlich wäre und vermuthete daher, unsere Einleitung sei an die Stelle einer andern getreten, die mehr mit der oben angegebenen Tendenz des Buches stimme; allein auch die jetzige zeigt ja so schön, wie allerdings unbegreifliches Unglück eine Versuchung zur Sünde und Lossagung von Gott werden kann, die man aber zu überwinden habe. Auch ist die Sprache dieser Abschnitte die des Gedichtes, wie auch Ewald, Commentar pag. 54. behauptet und Hävernick, Einl. III. pag. 361. nachweist; so heissen die Engel I, 6. Söhne Gottes, wie XXXVIII, 7. תִּפְלָה, Ungereimtes, I, 22. und XXIV, 12., sonst nur noch Jerem. XXIII, 13. עַל פָּנִים, ins Angesicht, offen, I, 11. XXI, 31. oder אֶל II, 5. XIII, 15. und der Widerspruch zwischen dem Gedichte und der Einleitung und Schluss ist wohl zu heben. Man urgirt nämlich, nach diesen seien die Kinder des Hiob umgekommen, aber XIX, 17. und XXXI, 8. seien sie noch am Leben. Es ist aber nicht nöthig, XIX, 17. בְּנֵי בִטְנִי durch „die

leiblichen Kinder“ zu erklären, man kann auch an Geschwister denken, um so mehr, da בֶּטֶן nur selten vom Leibe des Vaters vorkömmt, oder an Enkel, oder mit Olshausen, zu Hirzel, annehmen, im Feuer der Rede vergesse der Dichter, was er im Prologe erzählte, und XXXI, 8. ist gar nicht von Kindern die Rede. Die Bestreitung der Ursprünglichkeit von XXVII. und XXVIII. geht ebenfalls von einer vorgefassten Meinung aus, wie de Wette §. 288. zeigt; keine sprachliche Erscheinung berechtigt zu diesem Zweifel, und den Widerspruch, in den Hiob hier mit sich selbst gerathen soll, dadurch, dass er jetzt anerkennt, die Bösen treffe Strafe, habe ich schon in der Inhaltsanzeige gelöst. Noch muss hier hervorgehoben werden, dass Ewald die Beschreibung des Nilpferdes und des Krokodils, XL, 15—XLI, 26., ebenfalls für von späterer Hand eingeschoben erklärt, und desswegen, weil die zweite Rede Gottes XL, 6 ff. nur den Zweck habe, die Zweifel Hiob's an die Gerechtigkeit der Weltregierung zu beantworten, wozu jene Beschreibungen nicht passen; allein dieser Zweck darf nicht so scharf gefasst werden; denn schon Vers 9. geht Jehova in die Darstellung seiner Macht über und will dadurch Hiob zur demüthigen Anerkennung seiner Vermessenheit, gegen Gott gesprochen zu haben, bringen, wie Schlottmann pag. 35. zeigt. Auch erhellt aus XLI, 3., woselbst Gott die Dreistigkeit, dass ein Mensch mit ihm hadern wolle, durch die Bemerkung niederschlägt, Gott sei ja keinem irgend etwas Gutes zu erzeigen schuldig, dass auch dieser Beschreibung religiöse Belehrung nicht fehle, und da auch die von Ewald für seine Behauptung beigebrachten sprachlichen Gründe von Hirzel und Umbreit widerlegt sind, so kann ich mich nicht entschliessen, Ewald beizustimmen.

Der Dichter wählte zur Durchführung seiner Idee einen Ausländer, wozu ihn die vorgefundene Sage veranlassen mochte, aus welcher sich wohl auch ableiten lässt, dass Hiob als reicher Nomade dargestellt wird und nach der Sitte der Patriarchen lebt; sodann hätte auch ein Israelite nicht so gegen Gott reden können, wie es Hiob thut, auch würden die Gegner ihn auf die Thora verwiesen und dadurch die weitere Erörterung abgeschnitten haben, welche eben Ausbildung und tiefere Begründung der religiösen Anschauungs-

weise des Pentateuches und der in ihm enthaltenen Lehre von der Vorsehung und Vergeltung bezweckt. Daraus folgt aber nicht, dass der Dichter selbst in der Zeit der Patriarchen lebte, wenigstens wenn man darunter die Zeit vor Moses versteht; denn patriarchalische Sitte konnte er bei den Israel umgebenden Nomaden, bei denen sie immer fortdauerte, leicht kennen lernen. Dagegen, dass der Dichter zur Zeit der Patriarchen lebte, spricht die Bekanntschaft, die er mit dem Pentateuche zeigt. Man vergl. Hiob X, 9. und Genes. III, 19., Hiob XII, 7—10. und Genes. I, 19—25., Hiob XXVII, 3. und Genes. II, 7., Hiob V, 14. und Deut. XXVIII, 29., Hiob V, 19. und Levit. XXVI, 1—9., Hiob XXII, 6. und Deut. XXIV, 6. 10—14., Hiob XXII, 9. und Exod. XXII, 21. Deut. XXIV, 17., Hiob XXIV, 2. und Deut. XIX, 14. Sodann ist das Buch Hiob überall von einem tiefen Gefühle der Sündhaftigkeit des Menschen durchdrungen, wie schon Cap. V. zeigt, das im Pentateuch sich erst beim Ergänzer findet, und auch die Hartnäckigkeit, mit der die drei Freunde die Behauptung vertheidigen, das Schicksal des Menschen stehe immer im Verhältniss zu seiner Sittlichkeit, lässt sich am leichtesten durch die Voraussetzung eines positiven Gesetzes erklären. Diese Bemerkungen widerlegen den vormosaischen Ursprung unsers Buches, den Carpzov, Introd. II. pag. 58., Eichhorn und Berthold in ihren Einleitungen darum behaupten, weil unser Buch nirgends auf das im Pentateuche enthaltene Ceremonialgesetz hinweise, was eben aus dem oben angegebenen Grunde der Verfasser geflissentlich vermied. Ebenso fällt auch die Ansicht, unser Buch rühre von einem Araber oder Idumäer her und sei ursprünglich nicht hebräisch geschrieben, was letzteres schon in einem alten dem Origenes fälschlich zugeschriebenen Commentare behauptet wird, dem zufolge es Moses aus dem Syrischen (Aramäischen) ins Hebräische übersetzte, Carpzov pag. 52., während Aben Esra und Spanheim einen Araber, Herder, Ilgen, Niemeier einen Idumäer als Verfasser ansehen. Aus der Bekanntschaft des Buches Hiob mit dem Pentateuche ergiebt sich auf jeden Fall für die, welche den Pentateuch für später als Moses halten, die Unrichtigkeit der Ansicht, Moses habe das Buch Hiob geschrieben, was der Talmud, die Rabbinen Kimchi, Levi ben Gersom, Polychronius, Julianus

Halicarnassäus und unter den Neuern Michaelis und Jahn behaupten. Doch werden die Gründe gegen die mosaische Zeit noch bedeutend durch den Umstand verstärkt, dass Anschauungsweisen des Hiob einer spätern Zeit angehören, nämlich der der Psalmen und Proverbien, wohin namentlich die Vorstellungen vom Scheol gehören, III, 17—19. VII, 6 ff. XIV, 10 ff. XVI, 22. XVII, 6. XXX, 32., und zugleich erscheint XXII, 24. XXVIII, 16. Ophir als bekanntes Goldland, was allein schon die salomonische Zeit voraussetzt. In die Zeiten Salomo's setzen die Abfassung unserer Schrift schon talmudische Lehrer, Baba bathra fol. 15., Gregor von Nazianz, Luther, Döderlein, Welte, Hävernick, Keil in ihren Einleitungen, Vaihinger, Schlottmann, Hahn in ihren Commentaren, Gregor und Calmet halten den Salomo selbst für den Verfasser, Jurieu lässt den Hiob wenigstens in dieser Zeit übersetzt werden. Für diese Periode soll auch die in der Beschreibung des Krokodils und Nilpferdes gezeigte Kenntniss von Aegypten sprechen, mit welchem Lande gerade in dieser Periode die Israeliten durch Salomo's Handel näher bekannt wurden, und zur Schilderung des Kriegsrosses, XXXIX, 19—28., soll Salomo's Reiterei Anlass gegeben haben. Insbesondere aber soll für die salomonische Zeit sprechen das Verhältniss unsers Buches zu den Proverbien, mit welchen oft wörtliche Uebereinstimmung stattfindet, wie besonders Rosenmüller, Scholien zu Hiob I. pag. 40. nachweist, und es wird nun von Rosenmüller l. c., Hävernick, Einl. III. pag. 355., Hahn, Commentar pag. 28. behauptet, die Originalität sei auf Seite des so kunstvoll angelegten Buches Hiob, leicht sei anzunehmen, die kunstlos geordneten, auf freier Sammlung beruhenden Proverbien hätten auch aus einem Gedicht Sentenzen entlehnt, das Umgekehrte aber sei kaum denkbar. Schlottmann pag. III. findet jedoch in der beiden Schriften gemeinsamen Sprachweise nur Zeitgenossenschaft. Indessen wissen doch Hävernick III. pag. 356. und Hahn pag. 28. Benützung von Psalmen mit der Kunstpoesie des Buches Hiob zu vereinigen, und es frägt sich, ob denn Kunstpoesie sich nicht auch darin zeigen kann, dass sie schon vorhandene Sentenzen in ein eigenes Werk geschickt zu verwenden weiss? ahmen ja auch spätere Psalmen wörtlich frühere nach! und zum voraus möchte für die Priorität der

Proverbien sprechen, dass im Buche Hiob so oft auf die Sprüche der Väter verwiesen wird, unter denen wir gar wohl die Proverbien verstehen können. Gern gebe ich aber zu, dass es sehr schwer ist, wenn in zwei Schriften beinahe wörtlich übereinstimmende Aussprüche oder Redeweisen vorkommen, die, so zu sagen, nothwendig auf die Annahme führen, eine habe die andere benützt, das Original herauszufinden; indessen wollen wir doch Hiob XXVIII, 15. 16. 25. 28. und Proverb. I, 7. VIII, 11. 12. 28. 29. näher betrachten. Da zeigt sich dann in den Proverbien noch der frische, zweifellose Glaube: wer sich um Weisheit bemüht, erhält sie, sie ist Allen zugänglich, denn die Weisheit der Proverbien ist die Religion, aber die Weisheit des Buches Hiob ist etwas anderes, sie ist zugleich Einsicht in die Führungen Gottes mit der Welt, sie ruht auf der der Proverbien, aus welcher sie sich entwickelte; umgekehrt konnte die Weisheit der Proverb. VIII, 14—18. 22 ff. nicht so reden, wenn Nachahmung des Buches Hiob stattfände. Auch Hiob XV, 7. 8. ist Proverb. VIII, 25 ff. entnommen; das Buch Hiob giebt nur mit kurzen Worten den Hauptsinn der Proverbien wieder, die l. c. so eigenthümlich sind, dass selbst Schlottmann pag. 303. eher bei Hiob Nachahmung findet, und wenn Hiob XI, 8. und Proverb. IX, 18. auf einander Bezug haben, so sieht man doch letztere natürlicher als Original an, weil sie schon II, 18. denselben Gedanken haben und es kaum denkbar ist, dass die kurze Redeweise des Hiob in die Schilderung der Proverbien hätte verflochten werden sollen. Auch mache ich hier noch darauf aufmerksam, dass oben nachgewiesen wurde, dass diese Abschnitte der Proverbien einer spätern als der salomonischen Zeit angehören, und dazu kömmt noch, dass Hiob XXI, 19. 20. schon Widerspruch gegen die ältere Vergeltungslehre, wie sie sich noch Ps. XXXVII. zeigt, eindringt, solcher Widerspruch aber sich geschichtlich sicher erst seit der Zeit des Jeremias, XXXI, 29. 30., nachweisen lässt. Doch ist gewiss, worauf auch schon Schlottmann hinweist, manche Aehnlichkeit zwischen der Diction der Psalmen, Proverbien und dem Buche Hiob daraus zu erklären, dass einzelne Sprüche der Psalmen und Proverbien, unabhängig von unserer Sammlung derselben, aber doch mit der ihnen eigenen Redeweise ins allgemeine Volksbewusst-

sein frühe übergingen. Auch Jes. XIX, 5. wird von Hiob XIV, 11. nachgeahmt, wie daraus erhellt, dass bei Jesajas nicht nur Alles gut im Zusammenhang, sondern seine Schilderung ist auch ganz der Natur Aegyptens entnommen, wie auch der Artikel vor יָם zeigt, der besimmt auf den Nil hinweist und das Wort נָהָר, das Jesajas nur für grössere Flüsse setzt, während Hiob l. c. nur an kleinere Bäche denken kann, für die er z. B. VI, 15 ff. נַחַל setzt. Es scheint mir auch an und für sich undenkbar, dass Jesajas aus einem dichterischen Gedanken einer andern Schrift eine ausführliche Schilderung ableitet, zu der ihm schon die Natur Aegyptens Anlass gab, während umgekehrt bei Hiob die Annahme einer Reminiscenz sich natürlich darbietet. Auf dasselbe Resultat führt auch die Vergleichung von Hiob XII, 24. 25. und Jes. XIX, 13. 14; denn dieser Gedanke ist dem Jesajas eigenthümlich, da er der Hauptsache nach auch III, 1 ff. XXIX, 10. wiederkehrt. Somit wäre Hiob jünger als Jesajas und so fällt auch die Ansicht von Codurque, Hiob rühre von diesem Propheten her. Sicher kannte hingegen, wie aus Jerem. XX, 14—18. erhellt, dieser Prophet unser Buch, dessen Abfassung wir also in die Zeit zwischen diesen beiden Propheten zu versetzen haben. In diese Periode passt auch XII, 24. 25. am besten; denn die in Felsen gelegten Könige, die als Beute hinweg geführten Räthe und Priester und die in die Verbannung wandernden Völker bezeichnen doch am leichtesten die Zerstörung des Zehn-Stämmereiches und die Abführung so vieler seiner Bewohner durch Asarhaddon und auch das tiefe durch unser Buch hindurchgehende Gefühl der Sündhaftigkeit bricht erst in dieser Periode recht hervor. Auf eine spätere Zeit weist auch die Vorstellung, dass XXV, 5. XXXVIII, 7. Engel und Sterne zusammenfliessen und wie Dan. IV, 32. als Himmelsbewohner gedacht werden, dass die Engel Heilige heissen, V, 1. XV, 5., wie Dan. VIII, 13. und auch die Sprache unsers Buches eignet sich am besten für diese Zeitbestimmung. Sie ist zwar allerdings nicht so verdorben, wie die des Jeremias, doch beginnt schon Aramäisches in sie einzudringen, wie Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache und Schrift pag. 34. zeigt, so z. B. IV, 2. XXXVIII, 2. u. a. St. m. מִלִּין XVIII, 1. und קִנְצֵי für קִצֵּי, אָמַר für befehlen, IX, 7. רִישׁוֹן VIII, 8. נָתַע für נָתַץ IV, 10.

u. a. m., worüber Gesenius l. c. zu vergleichen ist, und mehr noch zeigt sich die spätere Sprachweise im Gebrauche von Wörtern und Wortformen, die sich nur bei spätern Schriftstellern finden. Dahin gehört גַּלְמוּד III, 7., ausser Hiob nur noch Jes. XLIX, 21. תָּפֵל VI, 6. mit seinen Derivaten, sonst nur noch bei Jerem. und Ezech., יָשִׁישׁ alt sein, XII, 12. XV, 10. nur noch 2. Chron. XXXVI, 17., טָפַל XIII, 4. XIV, 7. nur noch Ps. CXIX, 69., תָּקֵף XIV, 15. XV, 24., sonst nur bei Dan., Kohel., Esth., סָלָה XXVIII, 16. 19., sonst nur bei Jerem. und Ps. CXIX, 18., לְחוּם XX, 23. nur noch Zeph. I, 17., und mit der grössten Leichtigkeit könnte ich noch viele Beispiele der Art beibringen. Ferner finden wir seit Jeremias eine von der ältern Zeit etwas abweichende Bildung der Substantive *und diese* nehmen wir auch im Buche Hiob wahr. Wo früher nur männliche Substantive üblich gewesen, treten jetzt auch weibliche ein, z. B. פַּחְדָּה Jerem. II, 9. früher nur פַּחַד, XVI, 13. חֲנִינָה für חֵן, XXIII, 15. חֲנֻפָּה für חֹנֶף, und Hiob III, 5. עֲנָנָה, IV, 6. כִּסְלָה, 15. שְׂעָרָה, VI, 10. חִילָה, und noch andere Beispiele liefert Hirzel, Commentar pag, 22. II. Edit. Andere Substantive werden durch Vorsetzung eines ת gebildet, so z. B. תַּרְמִית Zeph. III, 13. Jerem. VIII, 5. u. a. St. für das ältere מִרְמָה, XXV, 34. תְּפוֹצָה, XLIX, 16. תִּפְלֶצֶת, *ebenso* Hiob XI, 7. XXVI, 10. XXVIII, 3. das sonst nachexilische תַּכְלִית und XV, 11. XXI, 22. תַּנְחוּמִים, und statt des ältern לְבוּשׁ das späte מַלְבּוּשׁ XXVII, 26. Die eben gegebene Bestimmung des *Zeitalters* des Buches Hiob widerlegt die Ansicht derjenigen Gelehrten, die wie Bernstein, Gesenius, Umbreit, nach dem Vorgange talmudischer Lehrer Baba bathra fol. 15. unsere Schrift im Exile verfasst sein lassen. Schliesslich erwähne ich noch, dass ältere Gelehrte, indem sie mit den LXX. das Zeitalter Hiob's über Moses hinauf setzen, seine Zeit irriger Weise auf den Dichter übertrugen und bald einen der drei Freunde, oder den Elihu, bald Hiob selbst als den Verfasser ansahen, oder doch glaubten, die Reden unsers Buches seien bald nach abgehaltenem Gespräche aufgezeichnet worden, und durch Hinzufügung der geschichtlichen Abschnitte habe ein Späterer, etwa Samuel, dem Buche die gegenwärtige Gestalt gegeben, worüber Carpzov, Introd. II. pag. 58. nachzulesen ist.

Das Vaterland des Dichters des Buches Hiob ist am wahrscheinlichsten mit Stickel, B. Hiob pag. 263 ff. Schlottmann pag. 111. in Südpalästina zu suchen. Dafür spricht zuerst die dialectische Aehnlichkeit unsers Buches mit dem südjudäischen Propheten Amos, auf die schon Stickel aufmerksam gemacht hat; denn in beiden Schriften wird ס und שׂ verwechselt, Amos VI, 10. Hiob V, 2. VI, 2. u. a. St., und wie bei Amos V, 8. sind auch hier IX, 9. XXXVIII, 31. die beiden Sternbilder כְּסִיל und כִּימָה mit einander verbunden. Diese Heimath des Dichters erklärt auch, wie er XXVIII. den im peträischen Arabien betriebenen Bergbau kennen konnte, und wie er, da in seiner Nähe zahlreiche Karavannen durch die Wüste aus Arabien theils nach Aegypten, theils nach Palästina zogen, auf Bilder von ihnen, wie wir sie VI, 19 ff. treffen, fallen konnte, auch wie er zur nähern Kenntniss Aegyptens gelangte, wegen welcher Hitzig und Hirzel ihn sogar in Aegypten wollten wohnen lassen. Diese Kenntniss zeigt sich nicht nur in der genauen Schilderung des Krokodils und Nilpferdes, sondern auch in der Erwähnung der schnellen Nilkähne, IX, 26., und vielleicht spielen III, 14. 15. auf aegyptische Mausoleen an und auf die in denselben mit grossen Schätzen begrabenen Leichen der aegyptischen Könige. Denkbar ist übrigens auch, dass, wie Schlottmann annimmt, der Dichter selbst mit solchen Karavannen nach Aegypten pilgerte und sich dort durch Augenschein Kenntniss dieses Landes erwarb.

§. 79.

Das hohe Lied.

Das hohe Lied heisst im Hebräischen שִׁיר הַשִּׁירִים, was die LXX durch ᾆσμα ᾀσμάτων, die Vulgata durch canticum canticorum wiedergeben, Luther „hohes Lied“ übersetzt, welcher Name üblich geblieben ist. שִׁיר הַשִּׁירִים kann nach bekanntem hebräischem Sprachgebrauch, nach welchem eine Verbindung der Art den Superlativ bezeichnet, nur heissen „das schönste, trefflichste Lied“ und die Erklärung einiger Rabbinen „ein Lied von den vielen Liedern Salomo's“ mit Bezug auf 1. Kön. V, 12., oder „ein Lied (Gedicht), das aus mehreren zusammengereihten Liedern besteht,“ ist darum als unrichtig abzuweisen. Offenbar will die Ueberschrift andeuten, dass wir unser

Buch als ein Ganzes anzusehen haben, und אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה giebt den Salomo als seinen Verfasser an.

Der erste Theil der Ueberschrift, dem zufolge unser Buch ein Ganzes sein soll, wird durch die Sprache und Manier desselben auf jeden Fall in so weit bestätigt, als dieselben sich durchgängig gleich bleiben und also auf einen und denselben Verfasser führen, was auch die neuern Gelehrten ziemlich einstimmig behaupten, wenigstens sprechen sich Döpke, Hengstenberg, Umbreit, Ewald, Hitzig, Heiligstedt, Delitzsch, Hahn in ihren Commentaren zu unserer Schrift und Keil in seiner Einleitung hierüber ganz übereinstimmend aus. Obgleich demnach ein Nachweis der Einheit der Sprache überflüssig erscheinen dürfte, soll derselbe doch in Kürze gegeben werden. Hieher gehört, dass so häufig dieselben Redeweisen wiederkehren; so heisst die Geliebte „schönste unter den Frauen,“ I, 8. V, 9. VI, 1. Bei neuen Ansätzen wird dreimal mit מִי זֹאת angefangen, III, 6. VI, 10. VIII, 8., der Geliebte weidet unter den Lilien, II, 16. VIII, 3. und an beiden Stellen erklärt die Geliebte, ihr Freund sei ihr und sie ihrem Freunde, auch kehrt VI, 5. das Bild vom Weiden unter den Lilien wieder. Vor Liebe ist das Mädchen krank, II, 5. V, 8., nennt den Geliebten „den, den meine Seele liebt,“ I, 7. III, 1. 2. 3. 4., oder vergleicht ihn mit einer Gazelle, II, 9. 17. VIII, 14. und ruht auf seiner Hand, II, 6. VIII, 3. Der Liebende vergleicht die Augen der Geliebten mit Taubenaugen, I, 15. IV, 1., wie sie V, 12. auch seine Augen nennt, ihr Haar mit einer Heerde Ziegen am Berge Gilead, IV, 1. VI, 5., ihre Brüste mit jungen Gazellen, IV, 5. VII, 4. Gleichmässig werden die Töchter Jerusalems angeredet, so dass die Anrede einen Abschnitt abschliesst, oder doch eine Pause anzeigt, II, 7. III, 5. VIII, 4. Ferner vergleiche man die Schilderung, wie das Mädchen den Geliebten sucht, III, 1—5. V, 2 ff. und die längern Reden, mit denen der Liebhaber die Liebe des Mädchens zu gewinnen sucht, IV, 1 ff. VII, 2 ff. Man beachte das sonst nicht mehr vorkommende סְמָדַר II. 13. 15. VII, 13. und dass durchgreifend שֶׁ präfixum für אֲשֶׁר steht und das mit שֶׁ verbundene לְ für אֲשֶׁר לְ findet sich bloss im Hohen-Liede, z. B. I, 6. III, 7. und ebenso עֹפֶר junge Gazelle, II, 9. 17. IV, 5. VII, 4. VIII, 14. und כֹּפֶר I, 14. IV, 13. und

das dreimal gebrauchte Wort דָּגַל V, 10. VI, 4. 10. findet sich sonst nur noch Ps. XX., und durchgängig finden sich männliche Formen von Verben, Pronomen und Suffixen, die sich auf weibliche Substantive beziehen, II. 7. III, 5. V, 8. 9. VI, 5. 8. VII, 1. VIII, 4.

Aber nicht nur die Gleichmässigkeit der Sprache weisst auf einen Verfasser, sondern auch der Inhalt unsrer Schrift, wie jetzt in der Darlegung desselben gezeigt werden soll und in welchem sich innerer Zusammenhang und Fortschritt nachweisen lässt; um dieses um so klarer nachweisen zu können, theilen wir das Ganze in vier Theile, welche der Dichter als von ihm beabsichtigt durch die gleichen Worte, mit denen er jeden neuen Ansatz einführt, zu erkennen giebt und wozu noch kömmt, dass zweimal, III, 5. VIII, 4. ebenso gleichmässig mit denselben Worten Abschluss eintritt, und ebenso II, 7. eine kleinere Pause eingeführt wird: 1) I, 2—III, 5., 2) III, 6—VI, 9., 3) VI, 10—VIII, 4., 4) VIII, 5 ff.

1) Ein Mädchen, vom König in sein Harem geführt, sehnt sich nach einem Geliebten, dessen Schönheit sie preist und von dem sie gern wissen möchte, wo er weidet, dass sie ihn aufsuchen kann. Spöttisch antworten ihr die Frauen des Harems, sie dürfe ja nur den Spuren der Heerden nachgehen, so werde sie ihn leicht finden, I, 2—8. Nun tritt der König auf, redet das Mädchen an, vergleicht sie mit einer Stute an Pharao's Wagen und sagt ihr, wie schön ihr ihr Schmuck stehe, 9—11. Sie aber erklärt, es sei ihr wohl gewesen, so lange der König auf seinem Divan geweilt (nicht bei ihr war), denn ihre Gedanken sind immer bei ihrem Hirten, und auch eine weitere Anrede des Königs wird ebenso abgewiesen und sie erzählt, wie gerne sie bei ihrem Hirten gewesen und wie oft sie sich mit ihm vergnügt habe, 12—II, 6. Nun lässt der Dichter eine Pause eintreten, in der er die Frauen des Harems auffordert, sie doch sich selbst zu überlassen, 7. Darauf erzählen 8—17. den Besuch des geliebten Hirten bei dem noch in der Heimath befindlichen Mädchen, in welchem er sie auffordert, mit ihm beim Wiederbeginne der schönen Jahreszeit ins Freie zu kommen, und wie sie ihn zwar scherzend abwies, ihn aber doch dabei ihrer Liebe versicherte. Darauf folgt ein Traum, III, 1—4., in dem sich Gegenwart und Vergangenheit wechsel-

seitig durchdringen, denn das Mädchen erscheint hier in der Stadt, d. h. im Harem und kann doch den Geliebten aufsuchen, was auf den frühern Aufenthalt in der Heimath hinweist, und indem so der Traum III, 1—4., in welchem das Mädchen den Geliebten aufsucht, einen Gegensatz zum Besuche des Geliebten bildet, in dessen Erinnerung das Mädchen wieder auflebt, zeigt sie, dass bei Tag und bei Nacht nur er ihr Herz erfüllt. Darauf tritt III, 5. wieder eine Pause ein.

2) Zuerst schildert der Dichter herrlich den Hochzeitszug Salomo's, III, 6—11. durch die hier dargestellte Pracht der Hirtin zu imponiren und lässt darauf wieder den König auftreten und das Mädchen anreden, IV, 1—15. Gemäss des herrlichen Eingangs ist auch *die Rede* des Königs anders als I. Die Bilder sind erhabener, die Vergleichungen herrlicher; ausführlich schildert der König die Freuden, die er anbieten kann, aber er zeigt sich auch zudringlich; doch will ihn das Mädchen nicht verstehen und weisst Vers 16. die Erklärung seiner Liebe ab, denn sie will nur ihrem Freunde gehören, so dass der König sich genöthigt sieht, sich von ihr ab seinen Freunden zuzuwenden, V, 1. und auf diese Abweisung redet das Mädchen wieder von einem Besuche ihres Geliebten, in dessen Schilderung *sie II*, 8—III, 5. so zusammenfasst, dass sie erzählt, wie er Abends zu ihr gekommen, sie ihn nicht alsobald hereingelassen, er verschwunden sei, sie dann selbst ihn gesucht aber nicht mehr gefunden *habe und* nun liebeskrank sei, V, 2—8. und als wieder spottweise die Frauen des Harems sie fragen, ob der Geliebte denn so schön sei, dass sie so an ihm hange, schildert sie ihn mit von der Pracht des Harems entlehnten Farben, weist aber doch zum Schlusse darauf hin, dass er ein Hirte sei, V, 10—VI, 3. und wird von der neuen Schmeichelrede des Königs VI, 4—9. nicht mehr berührt.

3) VI, 10—VIII, 4. Hat der Dichter III, 6 ff. mit der Schilderung der Pracht des Salomo begonnen und darauf den dem Mädchen schmeichelnden König reden lassen, so hebt er hier mit den Hoffrauen an; auch diese, die früher gespottet, bewundern nun das Mädchen, das VII, 1. הַשּׁוּלַמִּית genannt wird, was gewöhnlich durch „die Sulamitin“ d. h. die von Sunem, mit Verwechslung des נ und ל, erklärt

wird, welche Erklärung durch den dem Namen vorangesetzten Artikel empfohlen wird; nun tritt der König VII, 2. auf's neue zu dem im ganzen Harem angestaunten Mädchen und redet sie wieder an, aber mit solcher Begehr, dass er unmöglich missverstanden werden kann, VII, 2—9., so dass ihn das Mädchen entschieden zurückweist, den Wunsch nach Befreiung aus dem Harem bestimmt ausdrückt und nur mit dem ländlichen Geliebten leben will, worauf wieder eine Pause eintritt.

4) VIII, 5—14. Offenbar ist das Mädchen hier wieder in der Heimath und mit ihrem Geliebten vereint und erklärt, dass die Liebe Alles überwinde, alle Versuchung besiege, darum habe sich Sulamith auch immer als eine feste Mauer bezeigt und sei allen Schätzen unzugänglich gewesen, und nun sagt sie dem Geliebten auf sein Verlangen, wie früher vergl. II, 17. ein Lied, dessen Anfangsworte uns der Dichter noch mittheilt.

Haben wir nun so den Zusammenhang angegeben und gezeigt, wie das Ganze mit einer gewissen Kunst fortschreitet, wie man im Harem dem Mädchen immer mehr Ehrerbietung erzeigt und die Reden des Königs immer begehrlicher werden, und wie endlich das Mädchen mit dem frühern Geliebten wieder vereint wird und so ihre Treue den Sieg davon trägt, so liegt es uns jetzt ob, die Berechtigung zu dieser Auffassuug nachzuweisen.

Diese leite ich aus der Vergleichung des ersten Theiles mit dem dritten und vierten ab. Ein Mädchen befindet sich im königlichen Harem, I, 4., aber sie hat ausserhalb desselben einen Geliebten, nach dem sie sich sehnt und dieser ist ein Hirte, 7. 8. und in dessen Umgang sie schon viele frohe Stunden zugebracht, II, 3. 4., woselbst die Präterita zu beachten sind, und nach diesem Ergebniss ist auch, I. 12. כֶּחַךְ zu erklären und der Vers als eine Abweisung zu fassen, „so lange der König auf seinem Divan war“ d. h. abwesend war, gab meine Narde ihren Duft. Nur zu dieser Erklärung passt die Schilderung des Besuches, II. 8 ff., der vor den Aufenthalt im Harem fällt und in dem der Geliebte Vers 16. wieder als Hirte und Landbewohner erscheint. Nach demselben Geliebten sehnt sich das Mädchen auch VII, 11 ff., denn sie will mit ihm, wie ehemals, vergl. II, 8 ff., im

Freien sein, wäre also gern aus dem Harem heraus und VIII, 5 ff. treffen wir sie wirklich auch im Freien, und wenn Vers 5. sich auf einen ländlichen Geliebten beziehen muss, so können Vers 6. 7. nur dann Bedeutung haben, wenn in ihnen von Treue die Rede, die siegreich Versuchung überwand. Natürlich ist das durch die Vergleichung des ersten, dritten und vierten Abschnittes gewonnene Resultat auch bei der Erklärung des zweiten massgebend, und darum kann auch IV, 16. nur, mit Döpke, als Abweisung des Königs aufgefasst werden. Allerdings ist der Zusammenhang nicht immer ganz klar und deutlich, daher auch sehr verschiedene Eintheilungen schon versucht worden sind, wie denn Heiligstedt unsere Schrift in zwölf Theile theilt, Umbreit in dreissig ganz kleine, Renan, le Cantique des Cantiques, Paris 1860. pag. 179 ff., der, wie Ewald, die poetischen Bücher des A. T. I. Bd. pag. 45 ff. und Böttcher in unserer Schrift ein Drama findet, theilt dieses in fünf Acte ab: I, 2—II, 7., II, 8—III, 5., III, 6—V, 1., V, 2—VI, 3., VI, 4—VIII, 7. und der Schluss bildet dann den Epilog; Ewald findet nur vier Acte: I, 2—II, 7., II, 8—III, 5., III, 6—VIII, 4., VIII, 5—14., welche Eintheilung zu einseitig bloss auf der Aufforderung, die Geliebte in Ruhe zu lassen, beruht und alles Andere übersieht. Doch ist man so weit einig, dass immer von denselben Personen die Rede, immer von einem Könige, einem Hirten und namentlich immer von derselben Jungfrau und das macht doch wahrscheinlich, dass überall eine Idee zu Grunde liegt, was hingegen nicht der Fall ist, wenn wir der Ansicht der Gelehrten beistimmen, die unsere Schrift als eine Sammlung erotischer Lieder ansehen, wie Herder, Döpke, Paulus, Kleuker, de Wette, Bleek, denn dann haben sie entweder keinen besondern Zweck, oder ihre Tendenz kann keine andere sein, als die schon von Döpke, Commentar zum hohen Liede pag. 19. angegebene, die Verherrlichung des durch seine Weisheit und Liebe berühmten Königs Salomo. Dagegen spricht aber der angegebene Inhalt, sowie auch die Aufnahme des hohen Liedes in den Kanon, denn dieser umfasst bloss religiöse Schriften, von denen darum auch jede einen Beitrag zur Erweiterung oder Befestigung des Reiches Gottes giebt, was bei der Ansicht jener Gelehrten nicht der Fall ist.

Nach dem von mir angegebenen Inhalte unserer Schrift bezweckt dieselbe die Verherrlichung der treuen Liebe, die glänzende Versuchung zu überwinden weiss, und weil immer nur von demselben Geliebten und einer Geliebten die Rede, die sich aus der Herrlichkeit des königlichen Harems zu ihrem frühern Freunde hinaussehnt, so bezweckt unsre Schrift, besonders die wollüstigen Freuden des Harems zu geisseln, und im Gegensatze dazu die mit einer Gattin anzupreisen, also die Monogamie zu empfehlen. Diese Tendenz geben unserer Schrift Umbreit, Ewald, Heiligstedt, Hitzig, Delitzsch und Hofmann, Weissagung und Erfüllung pag. I. 193., Renan, le Cantique des Cantiques, Paris 1860. pag. 137. und gewiss ist dieselbe eine höchst sittliche, die sich gegen die wenigstens bei den hebräischen Grossen oft stattfindende Vielweiberei erhebt, 2. Chron. XI, 21. XIII, 21. 2. Kön. XXIV, 15. Sie schliesst sich an Proverb. II, 16. V, 15 ff. XI, 16. XVII, 22. XIX, 14. XXXI, 10—31. u. a. St. m. an, und der Gedanke einer bloss auf gegenseitige Liebe gegründeten Ehe ist wenigstens insofern ein speciell hebräischer, als er bloss bei einem Volke aufkommen konnte, dessen Glieder vermöge ihrer Religion in brüderlichem Verhältnisse zu einander stehen sollten und in welchem darum auch die Ehe, wie Proverb. II, 17. zeigt, einen sittlichen Charakter angenommen hatte; und so giebt das hohe Lied, indem es eines der wichtigsten und schönsten Verhältnisse des Lebens aus dem Kreise der Sinnlichkeit herauszuweisen und auf ein höheres Princip zurückzuführen sucht, wie die übrigen poetischen Schriften des A. T. seinen Beitrag zu tieferer innerer Begründung des Reiches Gottes.

Ist die angegebene Tendenz unseres Buches die richtige, so kann Salomo unmöglich sein Verfasser sein, weil er ja der trotz seiner Pracht und Herrlichkeit abgewiesene Liebhaber wäre. Indessen wird doch im Allgemeinen unserer Schrift ein sehr hohes Alter zugestanden, weil sie überall eine schöne Frische zeigt, die zu der traurigen spätern Zeit nicht mehr zu passen scheint, und VI, 4. die Stadt Thirza noch als Hauptstadt vorausgesetzt scheint, was sie seit der Erbauung von Samarien, circa 920 vor Chr., nicht mehr war. Nach dieser Ansicht muss das im hohen Lied constant vorkommende שֶׁ präfixum, das sonst nur der späteren Zeit angehört, dann נֹטֵר I, 6. 8. statt des gewöhn-

lichen נָצַר, und בְּרוֹת I, 17. statt בְּרוֹשׁ nur als eine dialectische Verschiedenheit angesehen werden, die auf das dem aramäischen Sprachgebiete nahe liegende Nordpalästina als Ort der Abfassung hinwiese; dazu passt auch die öftere Erwähnung des Libanon, III, 9. IV, 8., welch letztere Stelle nähere Bekanntschaft mit den verschiedenen Gegenden desselben voraussetzt. Daraus erklärt sich vielleicht auch, dass gerade Salomo als abgewiesener Liebhaber dargestellt ist, insofern sich darin eine gewisse Abneigung gegen das Davidische Haus zeigen kann. Auf eine frühe Zeit der Abfassung des hohen Liedes scheint auch die Bekanntschaft von Proverb. I—IX. mit demselben hinzuweisen, die sich besonders Proverb. VI, 30 ff. verglichen mit Hohel. VIII, 6. in der beiden Schriften gemeinsamen Nebeneinanderstellung derselben Worte bei ganz unähnlichem Sinne zeigt, und ebenso ist Proverb. XXIII, 31. יִתְהַלֵּךְ מֵישָׁרִים vom Weine gesagt, Reminiscenz aus Hohel. VII, 10. und Proverb. XXXI, 3. aus Hohel. VI, 9., wie schon Delitzsch, Commentar pag. 11. bemerkt hat, und dem kann noch beigefügt werden, dass die religiöse Auffassung der Ehe Proverb. II, 17. wohl durch das hohe Lied veranlasst sein kann. Hervorgehoben darf auch noch werden, dass die Chronik gerade bei Salomo's Sohn und Enkel Polygamie erwähnt. Indessen darf ich auch nicht übergehen, dass die oben angegebenen sprachlichen Erscheinungen und besonders das Vorkommen des Wortes פַּרְדֵּס IV, 13. das sich nur noch bei Nehemia und Koheleth findet, Anlass gab, dass Eichhorn, Berthold in ihren Einleitungen, Umbreit, Rosenmüller in ihren Commentaren die Abfassung unseres Buches in die spätere Zeit der hebräischen Literatur versetzen.

Von jeher wurde dem hohen Liede ein tieferer allegorischer Sinn untergeschoben, weil die von uns angegebene Tendenz desselben nicht im Zusammenhang mit der gesammten A. T. Religionslehre erkannt und nicht als auf Genes. II, 24. fussend angesehen wurde, aus welcher Stelle ja auch der Heiland die Heiligkeit der Ehe, Matth. XIX, 3 ff. ableitet, das hohe Lied aber doch im Kanon aufgenommen war, und man glaubte diese Aufnahme könne nur durch eine allegorische Deutung gerechtfertigt werden, obschon zu einer solchen im Texte nirgends ein Wink gegeben ist, während wo wir sonst im A. T. die

Allegorie finden, der Sinn des Bildes immer dabei angegeben ist, wie z. B. Hos. I—III. Ezech. XVI., so Hahn, das hohe Lied, Breslau 1852., pag. 7., Hengstenberg, Commentar pag. 256., Hävernick, Einleitung III. pag. 475., ja Hengstenberg erklärt, nur durch solche Deutung könne auch die Richtigkeit der Angabe der Ueberschrift gehalten werden. Diese verwerfen jedoch Herbst, Einleitung II, 2. pag. 231., Rosenmüller, Scholien pag. 278. mit Festhaltung der allegorischen Erklärung, der Sprache wegen. Der allegorischen Erklärung zufolge drückt unser Buch die Liebe Salomo's zur Weisheit aus, Rosenmüller, pag. 271., oder die Sehnsucht der im Vaterland Zurückgebliebenen des Zehnstämmereichs nach ihrer Wiedervereinigung mit dem noch bestehenden Reiche Juda, Herbst und Hug, oder es soll zeigen, dass das Königthum in Israel berufen sei, das Heidenthum zu Gott zu führen, Hahn, pag. 7. 13., oder darstellen die Liebesgemeinschaft zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde, nach ihrer ideellen Natur, nach welcher jede Untreue Israels durch Rückkehr zum treuen Bundesgotte zu immer festerer Schliessung des Liebesbundes führt, Keil, Einl. pag. 424. 2. Edit. §. 125., oder die Treue Israels gegen Jehova zeigen und den dafür erhaltenen Lohn, Köster in Pelt's theol. Mitarbeiten II. Jahrg., Heft 2. pag. 30 ff.

Die allegorische Erklärung unsrer Schrift, die wie bemerkt von ihren Vertheidigern als eine nothwendige dargestellt und gefordert wird, soll in der Bibel selbst begründet sein, und im Keime sich schon im Pentateuche finden; denn die Redeweise זָנָה אַחֲרֵי אֱלֹ, einem Gotte nachhuren für „Götzendienst treiben," setze Jehova als Gemahl des Volkes Israel voraus. Allein mit Recht macht Delitzsch, Commentar pag. 63. und 200. darauf aufmerksam, dass es in diesem Falle heissen müsste „weghuren von Jehova," und weil diese Redensart nicht vorkomme, lasse sich jene genügend aus der mit den alten Naturculten verbundenen Unzucht erklären. Sodann weist Delitzsch noch nach, dass in der ältesten Zeit בַּת, Tochter, oder בְּתוּלָה, Jungfrau, von Israel gar nicht gebraucht, sondern erst in der prophetischen Zeit häufiger werde, und man darf doch gewiss mit Recht behaupten, dass dieser Sprachgebrauch, der auch in Bezug auf heidnische Völker stattfindet, Jes. XXIII, 12. Jerem. XLVI, 11., den wir auch bei den

Arabern treffen, der Anschauung, Jehova sei der Gemahl Israels, habe vorangehen müssen. Aber auch wo bei den Propheten der Herr als Gemahl Israels erscheint, z. B. Hos. I—III., Ezech. XVI. XXIII., geschieht es doch meist drohend, und besonders in den Zeiten, in denen unzüchtiger Cult stattfand, so dass der Gegensatz jene Vorstellung hervorrief, und hauptsächlich erst Jes. XL—LXVI. zeigt sich Gott als Israels Gemahl von der gnädigen Seite. Trotz dieses Abschnittes aber halte ich mich nicht für berechtigt, überall, wo im A. T. von Liebesverhältnissen die Rede, gleich an den Bund Gottes mit Israel zu denken, wozu auch Ps. XLV. durchaus nicht nöthigt, über welchen Bleek, Hebräerbrief II. pag. 148 ff., Hofmann, Weissagung und Erfüllung I. pag. 181. zu vergleichen. Zugegeben hingegen muss allerdings werden, dass die allegorische Erklärung des hohen Liedes die älteste ist, und schon das Targum findet in ihm Israels Führungen bis auf die Zeiten der Makkabäer dargestellt, und auch Rabbinen und K. V. erklären allegorisch, aber alle nur, weil das hohe Lied einmal im Kanon ist und sie nur durch allegorische Deutung die Aufnahme in denselben zu erklären wussten; gegen diese aber spricht, zum Schlusse sei es gesagt, entschieden die Lüsternheit, die sich IV. VII. in den Reden des Liebhabers unverkennbar ausspricht, und durch welche sich das hohe Lied vor den mystischen Gedichten in Tholuck's Blüthensammlung deutlich unterscheidet, in denen, sowie in Hafiz, vergl. das Pendrameh von Saçy, pag. 52, nur Wein und Trunkenheit Sinnbilder einer innern Verbindung mit Gott sind, und dass wie die Sufisten, Tholuck, Sufismus pag. 94. ein Hebräer die innere Herzensverbindung mit Gott, mit dem concubitus mulieris praedilectae vergleichen könne, ist mir undenkbar. Eben so unbegreiflich ist mir aber, wie Hengstenberg, hohes Lied pag. 257. von der auf unsere Art gegebenen Auslegung sagen kann, sie werde an 2. Tim. III, 16. zu Schanden, da gerade diese Stelle in der buchstäblichen Erklärung des hohen Liedes ihre wörtliche Erfüllung findet.

§. 80.

Der Prediger.

Unser Buch heisst: דִּבְרֵי קֹהֶלֶת. Das Wort קֹהֶלֶת führt auf die im Kal nicht vorkommende Wurzel קָהַל, die im Hiphil eine Ver-

sammlung veranstalten bedeutet. Zu dieser Bedeutung giebt das Niphal das Passiv oder Reflexiv. Indessen hat das Participium Kal, als welches wir קֹהֶלֶת ansehen müssen, besonders bei Verben bei welchen diese Conjugation nicht vorkömmt öfters eine vom Hiphil oder Piel abgeleitete Bedeutung, so bei דֹּבֵר, כֹּזֵב, und so können wir Koheleth durch „der eine Versammlung Berufende" oder „in ihr Redende," und weil unser Buch nirgends auf eine Versammlung hinweist, kurz „der Redner, Prediger" erklären. So schon LXX. ἐκκλησιαστής. Die weibliche Form des Wortes erklärt sich daraus, dass dasselbe hier als Amtsname steht, wie פֶּחָה, כֹּנֶת, im Arabischen خَلِيفَة, im Deutschen Rath. Es ist also nicht nöthig zu Koheleth noch חָכְמָה zu ergänzen, und „die versammelnde, predigende Weisheit" zu erklären, wogegen spricht, dass mit Ausnahme von VII, 27., wenn dort die Lesart richtig ist, Koheleth immer männlich construirt ist. Eben so wenig passt die Bedeutung „Sammler," συναθροϊστής, παροιμιαστής, mit Beziehung darauf, dass unser Buch eine Sammlung von Erfahrungen und Sentenzen sei, denn קָהַל heisst nie Sachen sammeln, auch enthält unser Buch keine blosse Sammlung von Ansichten oder Sprüchen, sondern diese sind in demselben zu einem bestimmten Zwecke verarbeitet, den zu ersehen, wir den Inhalt näher angeben müssen. Das Buch stellt zuerst den durch die Erfahrung gegebenen Satz auf: „Alles ist eitel, hinfällig, und bewegt sich in ewigem Kreislauf," woran sich die Frage knüpft, was der Mensch sich für ein bleibendes, dem Wechsel nicht unterworfenes Gut erwerben könne, I, 1—11., an dem er sich im Leben begnügen könne? Die Antwort wird nun in Folgendem gegeben: Der Verfasser suchte es in der Erkenntniss der Dinge, fand aber dieselbe unerreichbar, und dass das Streben darnach nur unnütze Mühe verursache, 12—18. Von diesem intellectuellen Forschen wandte sich der Prediger zu einem, mit gewisser Weisheit, Klugheit und Erkenntniss durchgeführten Sinnengenuss, fand aber auch hier nichts Bleibendes, II, 1—11., obschon er zugeben muss, dass wer mit Ueberlegung handelt, oft seinen Zweck besser erreicht, als der Thor, 12—14. Aber im Allgemeinen haben doch alle Menschen einerlei Schicksal, gehen alle gleichmässig dahin, und häufig zeigt sich, dass auch der Weise das, was er mit Mühe

erworben, nicht geniessen kann, und so kam der Verfasser auf das Resultat, man solle geniessen, so lange man könne, Genuss komme aus der Hand Gottes, der aber nur dem gewährt wird, der gut, טוֹב, ist in Gottes Augen, 12—26. Zu solchem Genusse gelangt man aber nur durch weise Benützung der Zeitumstände, und dadurch, dass man recht thut, עֲשׂוֹת טוֹב, III, 12., der Schlüssel zur Auffassung des Ganzen! und auf jeden Fall soll der Mensch jeden ihm gestatteten Genuss dankbar als ein Geschenk Gottes ansehen, III, 1—15. Von diesem Genusse soll man sich durch kein Begegniss des Lebens und durch keine nicht zu erklärende Wahrnehmung abwenden lassen, z. B. durch die Erfahrung, dass oft der Fromme gewaltsam unterdrückt wird, III, 16. 17. IV, 7., hingegen soll der Mensch alles *thun*, was er vermag, was die Klugheit ihm vorschreibt, und ächte Religiösität von ihm verlangt, IV, 17 u. ff., damit ihm Gott das Geschenk des Genusses gewähren kann, III, 16—V, 19. Auf die eben angedeuteten Vorschriften der Klugheit und Religion kömmt nun der Prediger wieder zurück, empfiehlt dieselben eindringlich, warnt, nicht alles begreifen zu wollen, insbesondere greift er III, 16. 17. IV, 7. wieder auf, und ermahnt zum festen Glauben an ein dereinstiges Gericht Gottes, durch das so viele Räthsel gelöst werden, und erklärt manches im Leben Unbegreifliche daraus, dass so viele Menschen an ein solches Gericht nicht glauben wollen, VI, 1—VIII, 13., das doch dem Frevler Untergang bringt, wenn sich auch sein Eintreffen verzögert. Darum soll man dieses Gericht immer vor Augen haben, im Gedanken daran nicht alles zu begreifen suchen, aber auf der andern Seite doch auch die nöthige Einsicht sich erwerben, sich durch das Leben durchzuhelfen, mit Dank gegen Gott jeden Genuss hinnehmen, aber immer seine Gebote halten, denn alles bringt er noch einmal vor sein Gericht, VIII, 14—XII, 14. Dieses ist der allgemeine Inhalt unserer Schrift, dem sich die Erklärung der einzelnen Aussprüche unterordnen muss, so dass man zuerst den Hauptsatz jedes Theiles des Predigers genau zu begreifen, und diesem gemäss die einzelnen, oft vieldeutigen Sprüche zu erklären hat. Es zerfällt nämlich, nach dem dargelegten Inhalte unsere Schrift in zwei grössere Theile, I—V, 19. und VI, 1—XII, 14. Im ersten Theile empfiehlt der Verfasser den

Genuss des Lebens, und ermahnt, alles zu thun, was dazu führen kann, doch denselben immer als Geschenk Gottes anzusehen, das Gott nach seinem Gutdünken verleiht, aber nur denen gewährt, die seinem Willen nachzukommen suchen, ohne jedoch es selbst solchen gewähren zu müssen. Im zweiten Theile weist der Prediger auf ein Gericht Gottes hin, das noch bevorsteht, und auf das ihn Wahrnehmungen, wie III, 16. IV, 1. V, 7. hinleiten, und will durch den Glauben an dasselbe die Räthsel des Lebens lösen, und Zweifel an die weisen Führungen Gottes niederschlagen, und gelangt so am Ende zu dem Resultat: Geniesse das Leben so weit es dir möglich ist, bleibe aber dabei immer in den Geboten Gottes, und habe das einst eintreffende Gericht vor Augen. Jeder dieser zwei grössern Theile unsers Buches kann aber wieder in zwei Theile zerlegt werden, so dass der erste Theil der grössern, ersten Hälfte bis II, 26. oder III, 15. sich erstreckt, und besonders den Satz ausführt, „Lebensgenuss ist eine Gabe Gottes,“ der zweite Theil dann das zu thun empfiehlt, wodurch man sich dieses Geschenkes würdig macht. Der erste Theil der zweiten grössern Hälfte, VI, 1—VIII, 15., verlangt den Glauben an das dereinstige Gericht, und der zweite zeigt, wie der empfohlene Genuss mit diesem Glauben in Uebereinstimmung zu bringen ist.

Auf ähnliche Art, wie eben geschah, haben auch Ewald in seinem Commentar pag. 193. und Vaihinger, der Plan des Koheleth, Stud. und Krit. 1848 pag. 442 ff. unsere Schrift eingetheilt, und letztern folgt Hävernick's Einl. III. Th. pag. 437., und Keil, Einl. II. Edit. §. 130. Auch Hahn, Commentar zum Prediger Salomo, Leipzig 1860, theilt unser Buch in vier Theile, I—III, 22, IV, 1—VI, 12., wofür er sich darauf beruft, dass beide Theile mit מַה יִּהְיֶה אַחֲרָיו enden, VII, 1—IX, 10. und IX, 11—XII, 7. Die letzten Worte von IX, 9. haben mit III, 22. und VI, 12. grosse Aehnlichkeit, und der Anfang des zweiten Theils, IV, 1. klingt IX, 11. wieder, so dass füglich mit VII, 1. ein neuer Theil beginnen kann, und endlich kömmt noch der Schluss. Dieser Eintheilung ziehe ich die meinige desswegen vor, weil sie die drei ersten Abtheilungen ganz mit denselben Worten abschliesst, und ihr Gedanke, wenn auch in etwas anderer Form am Schlusse

XI, 7 u. ff., wiederkehrt. Hitzig hingegen in seinem Commentar §. 6. zerlegt unser Buch nur in drei Theile, I—IV, 16., in welchem über die Sachlage gesprochen, und diese so dargestellt wird, dass Belehrung, wie man sich zu verhalten habe, als wünschenswerth erscheint. Diese Belehrung giebt dann IV, 17—VIII, 17. und empfiehlt den Genuss, und der dritte Theil IX—XII. entwickelt, was dem Menschen zu thun heilsam sei. Man suche die wahre Lebensweisheit in Gleichmuth, Vorsicht im Reden, und Klugheit in Erwägung der unsichern Zukunft. Allgemeiner und ohne es im Einzelnen genau zu nehmen, nimmt Knobel zwei Theile an, einen theoretischen, I—IV, 16., und einen praktischen, IV, 17—XII, 7., wogegen Hengstenberg, der Prediger Salomo pag. 15., mit Herder, de Wette und frühern Gelehrten dem Koheleth jeden Plan abspricht.

Der Zweck unserer Schrift ist, den Menschen aufzufordern, immer fest an eine Vorsehung zu glauben, und überzeugt zu sein, dass die göttliche Weltordnung nothwendig eine gerechte Vergeltung bedinge, wenn man auch das „Wie" nicht begreife, in diesem Glauben sich durch Gottesfurcht ein gutes Gewissen zu bewahren, und in Folge dessen zufrieden, jede Freude dankbar als eine Gabe Gottes zu geniessen. So Ewald, Oehler, Vaihinger, Keil, Rosenmüller, Herbst, Elster, ähnlich schon Luther, und somit ist der Zweck unsers Buches ein vorherrschend praktischer, die gewonnene Erkenntniss soll sich in der That, der ganzen Handlungsweise zeigen, die durchaus keine irreligiöse sein darf. Auch Hengstenberg, Commentar pag. 16. sagt: Alles bezwecke die Furcht Gottes und das Leben in ihm zu fördern, und Hahn, Commentar pag. 5. nennt unser Buch eine alttestamentliche Sittenlehre. Mit Verkennung des im Koheleth liegenden, sittlichen Momentes sieht de Wette als Absicht desselben an, die Lehre von der Nichtigkeit aller Dinge und der einzigen Realität des Lebensgenusses, und mit ihm Paulus, Dathe, Herder, Knobel, deren Ansichten Knobel und Elster in ihren Commentaren aufzählen. Zu vergleichen sind hier noch Lutz, bibl. Hermeneutik pag. 478. und Bleek, Einl. pag. 643. Bei den Kirchenvätern, die wie Gregor von Nyssa, Hieronymus, Augustin, in unserm Buche die Lehre von der Nichtigkeit alles Irdischen, durch die die Sehnsucht nach

dem Himmlischen erregt werden sollte, fanden, herrscht die allegorische Erklärungsweise. Hieronymus bezieht II, 24—26. die Aufforderung zu essen und zu trinken auf das heil. Abendmahl, und dem Augustin ist X, 16. der Knabe, der König ist, der Teufel, und der edle König Christus.

Es gehört unsere Schrift zu den Theilen des A. T., die wie Ps. XXXVII. XLIX. LXXIII. und das Buch Hiob, die Handlungsweise Gottes gegen den Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes in Harmonie zu bringen suchen. Im mosaischen Gesetze war bestimmt ausgesprochen, wenn Israel seinem Gott gehorche, solle es in Palästina bleiben, und ihm Glück zu Theil werden, und der Einzelne hatte dann am allgemeinen Glücke seinen Antheil, und die allgemeinen Leiden der Menschheit, wie Beschwerlichkeit des Alters, der Tod u. s. w. kamen nicht in Betracht. Indess musste doch die Erfahrung zeigen, dass sehr oft dieser Glaube wenigstens mit dem Schicksale des Einzelnen streite, dass oft der Fromme unglücklich, der Gottlose glücklich sei, und da half sich der religiöse Glaube, der seine dem Menschen angeborne Ueberzeugung einer göttlichen den sittlichen Verhältnissen des Menschen entsprechenden Vergeltung, nicht aufgeben konnte, mit Lösungen wie Ps. XXXVII., das Glück der Gottlosen daure nur kurze Zeit, mit welcher Antwort sich der Psalmist zufrieden giebt, während Ps. XLIX. und LXXIII., wo die Frage frisch auftaucht, die genügende Lösung nicht ohne Mühe und wenn auch theilweise in demselben Gedanken, doch schon auf andere Art gefunden wird. Sodann bildete sich auch die Ansicht aus, Gott veranstalte von Zeit zu Zeit einen bestimmten Gerichtstag, an welchem dann das noch zukünftige Leben des Menschen, nach Verhältniss seines Thuns im bisher Vergangenen, geregelt und bestimmt werde. (Lutz, bibl. Dogm. pag. 143.) Noch mehr musste aber dieser Gegenstand zur Betrachtung kommen, als von Aussen her böse Zeiten über Israel hereinbrachen, und also über den Einzelnen Unglück kommen konnte, an dem er ganz unschuldig war, und dann gestaltete sich die Antwort so, dass zwar der Hauptsache nach der alte Glaube festgehalten wurde, aber man doch nicht zugab, dass immer vom Schicksal eines Menschen mit Sicherheit auf sein Verhalten dürfe

zurückgeschlossen werden, sondern, dass manchmal die Handlungsweise Gottes unbegreiflich sei, und der Mensch dies anzuerkennen habe, was namentlich die Reden Hiob's im Gegensatz gegen die seiner drei Freunde zu zeigen beabsichtigen, oder dass Gott bei den dem Menschen übersandten Leiden noch etwas bezwecke, eine Prüfung und Veredlung des Menschen. (Elihu.) Aber dass nach langer Discussion der alte Glaube doch unerschüttert blieb, zeigt das Ende dieses Buches, woselbst wir noch die alte Vergeltungslehre treffen. Zu dieser Lehre verhält sich nun Koheleth so: dass er dieselbe als Postulat des sittlichen Menschen hinstellt, den Glauben an ihre Wahrheit nicht aufgiebt, aber darauf verzichtet, diese Wahrheit in der Erfahrung nachzuweisen, und sich begnügt auf ein dereinstiges Gericht, das Ps. XXXVII. und LXXIII. als geschichtlich vor sich gegangen darstellen, das das Buch Hiob erzählt, hinzudeuten. Somit hat Koheleth den frühern Standpunkt der Vergeltungslehre, den wir auch noch bei Ezechiel und der Chronik treffen, überwunden, und findet das Glück nicht mehr in einer äussern glücklichen Lage, sondern in der getrosten Ergebung in den Willen Gottes. Die Unsterblichkeit der Seele kennt Koheleth, wie sein Buch zeigt, noch nicht, aber der Glaube an ein Gottesgericht, wie es Koheleth darstellt, konnte leicht, weiter und durchgreifender ausgebildet, auch die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele begründen.

Verfasser und Zeitalter unsers Buches. Der Verfasser scheint I, 1. sich als Nachkomme, wenn nicht gar Sohn David's und als König von Jerusalem auszugeben, und weil er XII, 9 ff. von sich selbst sagt, er habe das Volk viele Sprüche und Einsicht gelehrt und I, 16. sich seiner grossen Einsicht rühmt, mit beiden Aussagen aber, was 1. Kön. IV, 29 ff. von Salomo erzählt, übereinstimmt, so fand man diesen König auch in unserm Buche, hielt ihn für den Verfasser desselben und wurde in dieser Ansicht noch durch die Art bestärkt, wie Koheleth II, 1 ff. sein Leben schildert, in dem man mit dieser Stelle 1. Kön. VII, 1—8. X. XI, 1 ff. verglich, und noch die Salomo's Namen tragende Sammlung der Proverbien berücksichtigte. Wirklich war dies auch die Ansicht des gesammten jüdischen und christlichen Alterthums bis auf Hugo Grotius, und es wurde nur darüber gestritten,

ob Salomo diese Schrift v o r oder n a c h seinem Falle verfasst habe. Doch erklären sich die meisten wegen II, 10. VII, 26 ff., namentlich der passenden Schilderung der Lasten des Alters, XII, 1 ff., und des trüben Rückblicks auf die Jugend wegen, XI, 9., für Salomo's späteste Zeit und finden in unserm Buche ein öffentliches Geständniss der Busse und Bekehrung des Königs von seinen Sünden. Seit Grotius hingegen verlegen die meisten Gelehrten die Abfassung unserer Schrift in eine späte Zeit, besonders der Sprache wegen, die noch mehr Hinneigung zum Aramäischen zeigt, als Chronik, Esra, Nehemia und die hebräischen Abschnitte des Buches Daniel, und dieser der Sprache entnommene Beweis für das spätere Alter des Koheleth ist so nöthigend, dass selbst Renan, der in seiner histoire des langues semitiques pag. 122. den Koheleth seiner kühnen Skepsis wegen für alt ansehen möchte, ihn doch, pag. 130. 140., durch die Sprache bewogen, wenigstens in seiner jetzigen Form den spätesten Schriften des A. T. beizählt. Die späte Sprache zeigt das im Koheleth so oft vorkommende שׁ für אֲשֶׁר, dann Worte wie כָּשֵׁר gedeihen, glücklich sein, X, 10. XI. 6. גּוּמָּץ Grube, X, 8. מִסְכֵּן arm, IV, 13. IX, 15. 16. פַּרְדֵּס II, 5. שִׁלְטוֹן und שַׁלִּיט VII, 19. VIII, 4. 8, זְמָן Zeit, III, 1. רְעוּת Streben, I, 14. II, 11. חֶשְׁבּוֹן, VII, 25. 27. פִּתְגָם Befehl, VIII, 11. פֵּשֶׁר, VIII, 1 בָּטַל aufhören, feiern, XII, 3. מַדָּע Einsicht X, 20., auch heisst V, 5. der Priester מַלְאַךְ י׳, wie Mal. II, 7. Dahin gehören auch die Partikeln, אִלּוּ wann, VI, 10. כְּבָר schon, I, 10. II, 12. u. a. St. m., dann Worte, die schon an das Rabbinische angrenzen, עִנְיָן, I, 13. II, 23. שַׁחֲרוּת, XI, 10., überhaupt der häufige Gebrauch von Substantiven, die sich auf וּת, ן, und וֹן enden. Ferner überflüssige Setzung des Suffixes, I, 7. 11. IV, 10. 12., und Inkorrectheiten, wie II, 7. X, 15., und dass gewöhnlich das Perfectum statt des Futurs mit וְ steht, was alles sich nur in den spätesten Büchern des A. T. findet. So führt uns die Sprache unsers Buches in eine ganz späte Zeit, wie besonders Knobel, Commentar pag. 72. nachweist, auf jeden Fall in die nach dem Exile, wie die neuern Gelehrten fast alle annehmen. Doch behauptet Welte in Herbst's Einl. II, 2. pag. 252 ff. den salomonischen Ursprung unserer Schrift, und mit ihm stimmt der ebenfalls katholische Theo-

loge von Essen, und in neuester Zeit haben sich protestantischer Seits auch Hahn in Greifswald, in seinem Commentar zum Prediger Salomo, und Lic. Böhl, de aramaismis lib. Koh. pag. 30 ff. für diese Behauptung ausgesprochen. Den aus der Sprache dagegen entnommenen Grund suchen sie dadurch zu entkräften, dass sie sagen, auch im hohen Liede finden sich viele Chaldäismen, und doch schreiben ihm die meisten Gelehrten ein hohes Alter zu. Allein der Unterschied zwischen den beiden Schriften liegt darin, dass im hohen Liede mit Ausnahme des שׁ für אֲשֶׁר, sich nur einzelne Wörter zeigen, die im Chaldäischen gewöhnlicher sind, während im Koheleth sich deren nicht nur mehrere finden, sondern auch in Wortbildung und Syntax sich die ganz späte Zeit kundgiebt. Somit werden wir die *Einführung* des Salomo als dessen, der in unserm Buche redet, als Fiktion ansehen, und es kann nur noch gefragt werden, ob diese Fiktion reine Einkleidung sei, oder ob ihr ein bewusster Zweck zu Grunde liege? Ersteres behaupten Keil, Einl. §. 130. 2. Edit. und in Hävernick's Einl. III. pag. 456. 57. und Hengstenberg, Prediger Salomo pag. 42., die behaupten, dass weder in der Ueberschrift, I, 1., noch in der Nachschrift, XII, 9 ff., noch sonst irgendwo Salomo als Verfasser genannt werde, auch sonst der Verfasser so rede, dass er *gar nicht* für Salomo angesehen sein wolle, wie er dann I, 12. von sich selbst sage, הָיִיתִי, ich war König von Jerusalem, während es Salomo bis zu seinem Tode blieb, und auch die Klage über Ungerechtigkeit vor Gericht, III, 16. V, 7., und die Erhebung von Thoren und Sclaven zu hohen Würden, X, 6. 7., passe nicht in den Mund Salomo's, wenn er nicht eine Satyre auf sich selbst habe schreiben wollen. Hengstenberg macht noch darauf aufmerksam, dass Salomo nirgends unter seinem eigenen Namen erscheine, und dass er unter dem Namen Koheleth vorkomme, weise darauf hin, dass es nur ideale Geltung habe, er nur als Repräsentant der Weisheit in Betracht komme, wenn er als Verfasser des Buches eingeführt wird. Im entschiedenen Gegensatz dieser Ansicht sagt de Wette, Einl. §. 284: dem Buchstaben nach schreibe sich das Buch selbst dem Salomo zu, wofür auch die Ueberlieferung spreche. Das Richtige scheint mir zu sein: Koheleth führt, seinen Lehren um so eher Eingang zu

verschaffen, aus begreiflichen Gründen den wegen seiner Weisheit so hoch berühmten König Salomo redend ein. Damit wollte er keineswegs einen literarischen Betrug bezwecken, aber er konnte sich doch denken, dass seine Schrift bald für salomonisch gelten würde, und tritt diesem nirgends entgegen, denn dass er hin und wieder aus der Fiktion fällt, beweist nicht für reine Einkleidung, im Gegentheile zeigt die letztere, dass er doch Gewicht darauf legt, dass man glaube, Salomo habe so geredet, und insofern dürfen wir seine Fiktion auch nicht als blosse Einkleidung betrachten, sondern der Verfasser folgte hier der Sitte seiner Zeit, die wir in den Büchern Daniel, Henoch und Weisheit wiederfinden, seine Lehren von einem berühmten Manne der Vorzeit abzuleiten.

Mit dem aus der Sprache des Koheleth entnommenen Beweise für sein späteres Alter, stimmt auch sein Inhalt, der nur unter dem Drucke einer trüben Zeit entstanden sein kann. Zwar klagen auch schon die ältesten Propheten über Ungerechtigkeiten, wie sie III, 16. V, 7. voraussetzen, und Unsicherheit des Besitzes, wie II, 26. V, 9. 13. mag schon in den letzten Zeiten des Reiches stattgefunden haben, aber die Klage, dass Edle niedrig bleiben, während Knechte auf Pferden reiten X, 7. (denn mit Hahn, Commentar pag. 13., hier an Joab, den Verwandten David's zu denken, ist die höchste Willkür) dass einer über den andern herrsche zu seinem Unglücke, VIII, 9., die Vorschrift dem Könige unter allen Bedingungen gehorsam zu sein, VIII, 2., die Klage über zu vieles Bücherschreiben, XII, 12., insbesondere der Mangel an jeder Hoffnung auf eine bessere Zeit, und dass Ergebung als das Höchste gepriesen wird (was auch der Fall bleibt, wenn man mit Hahn IV, 13 ff. messianisch zu deuten sich entschliessen kann, denn das Glück der messianischen Zeit wird nirgends hervorgehoben,) und dass der Tempeldienst besteht, die Priester in Ansehen sind IV, 7. V, 1 ff., wie wir es beim Propheten Maleachi wiederfinden, bei dem wir auch die durch unser Buch sich hindurchziehende Unzufriedenheit der Gegenwart treffen, führen auf jeden Fall in die spätere persische Zeit, als vom Tode Artaxerxes I. an überall Zwist und Unruhe sich zeigte, Satrapen und Eunuchen sich unbefugter Weise immer mehr Gewalt anmassten und sich Bedrückungen erlaubten. In

diese Zeit versetzen unser Buch auch Ewald, Commentar pag. 181., Geschichte Isr. III, 2. pag. 205. 13., welcher Gelehrte X, 6. 7. von Tobia, dem Knechte, dem Ammoniter, Nehem. II. 19., deutet, Geschichte Isr. l. c. pag. 173. Elster in seinem Commentar und Vaihinger s. v. Prediger, in Herzog's Realencyclopädie, während Hengstenberg und Keil den Koheleth unter Artaxerxes geschrieben sein lassen.

Mit der Bestimmung nach Artaxerxes I. müssen wir uns begnügen, denn meiner Ansicht nach lässt sich nicht sicher nachweisen, ob Koheleth in die spätere persische Zeit, oder wie Hitzig will, in die griechische gehört, wie auch Bleek in seiner Einleitung den Entscheid unbestimmt lässt. Seit Artaxerxes I., der beim Aufstande der Aegyptier 456, durch weise Begünstigung des Esra, und beim Abfall des Megabyzus, durch die des Nehemia sich die Juden treu erhielt, fand in Persien Unsicherheit der Thronfolge statt, zu der nun gewöhnlich Mord den Weg bahnte. Weiber und Eunuchen herrschten, Satrapen widersetzten sich offen dem Könige, und die nun von Persien befreiten Aegyptier, die gegen Palästina vordrangen, und die gegen sie ziehenden Perser brachten natürlich grosses Elend über die Juden. Höchst lehrreich sind hierüber die Darstellungen von Niebuhr, alte Geschichte II. pag. 216 ff. 375 ff. und Schlosser, universalhistorische Uebersicht I. Th. 1. B. pag. 242 und ff. Alles was unter der persischen Herrschaft den Juden drückend war, dauerte auch unter der griechischen fort. Weibereinfluss und durch ihn bestimmte Thronfolge fand sich auch am Hofe zu Alexandrien, Schlosser, l. c. 2. Th. 1. B. pag. 47., Niebuhr III. pag. 160. und in Antiochien, Niebuhr III. pag. 383. Ebenso spielten Lieblinge den Meister, Schlosser II, 1. pag. 198. II, 2. pag. 96. 337. Niebuhr III. pag. 417. Schneller Wechsel des Schicksals, wie ihn Koheleth IV, 13 ff. voraussetzt, fand besonders in der ersten Zeit der Diadochen statt; ich erinnere hier an die bekannten Schicksale des Seleukus Nikator, an Ptolemäus Ceraunus, der vom Flüchtling aus den Thron bestieg, Niebuhr III. pag. 161. und an den von Alexander zum Könige ernannten Gärtner von Tyrus. Wer denkt nicht Koh. X, 16. an die Trinkgelage und Schwelgereien der Ptolemäer und Seleuciden, von denen mehrere in jugendlichem Alter den Thron bestiegen? Niebuhr III. pag. 417. Auch darf hier wohl noch daran

erinnert werden, dass die ägyptischen Steuerpächter oft gewaltsam verfuhren, wofür Josephus, Antiquit. XII. 4. zeugt, und Koh. X, 7. kann wohl eine durch solches Benehmen veranlasste Klage sein, auch könnte VIII, 2. sich wohl auf den Ungehorsam des Hohenpriesters Manasse beziehen, der die Steuer an Aegypten nicht bezahlen wollte, und sollte nicht II, 21., dass einer ohne grossen Erfolg sich abmüht, und wass er errungen, andern überlassen muss, an die Diadochenzeit und namentlich an Antigonus erinnern?

Gedruckt bei Sam. Lucas in Elberfeld.